درآمدی بر

# جهان‌شناسی اسلامی

ترجمهٔ فارسی مجموعهٔ آثار

پروفسور دکتر سید محمد نقیب العطاس

تهران ۱۳۷۴

مؤسسهٔ مطالعاتِ اسلامی
دانشگاهِ تهران - ایران

مؤسسهٔ بین المللیِ اندیشه و تمدنِ اسلامی
کوالالامپور - مالزی

Daramadi

# درآمدی بر
# جهان‌شناسی اسلامی

ترجمهٔ فارسی مجموعهٔ آثار

Al-Attas

پروفسور دکتر سیّد محمد نقیب العطّاس

مؤسّس و مدیر مؤسسهٔ بین المللی اندیشه و تمدّن اسلامی

تهران ۱۳۷٤

# مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی
## (الفكر الاسلامي)
## ۴

متون و مقالاتِ تحقیقی و ترجمه


**انتشاراتِ**

**مؤسسهٔ مطالعاتِ اسلامیِ دانشگاهِ تهران**

**و**

**مؤسسهٔ بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی مالزی (ایستاک)**

کوالا لامپور ـ مالزی


زیرِ نظرِ


**دکتر مهدی محقّق**
استادِ ممتازِ فلسفهٔ اسلامی
(ایستاک)

**دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس**
مؤسّس و مدیر
(ایستاک)



۲۰۰۰ نسخه از چاپِ اولِ کتابِ درآمدی بر جهان‌شناسیِ اسلامی، ویرایشِ عباس آقاجانی،
با همکاریِ فنیِ انتشاراتِ سینانگار
به هزینهٔ مؤسسهٔ بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامیِ مالزی در چاپخانهٔ دانشگاهِ تهران چاپ شد.





**بها: ۴۸۰۰ ریال**

# مجموعهٔ اندیشهٔ اسلامی
# (الفکر الاسلامی)

زیرِ نظرِ

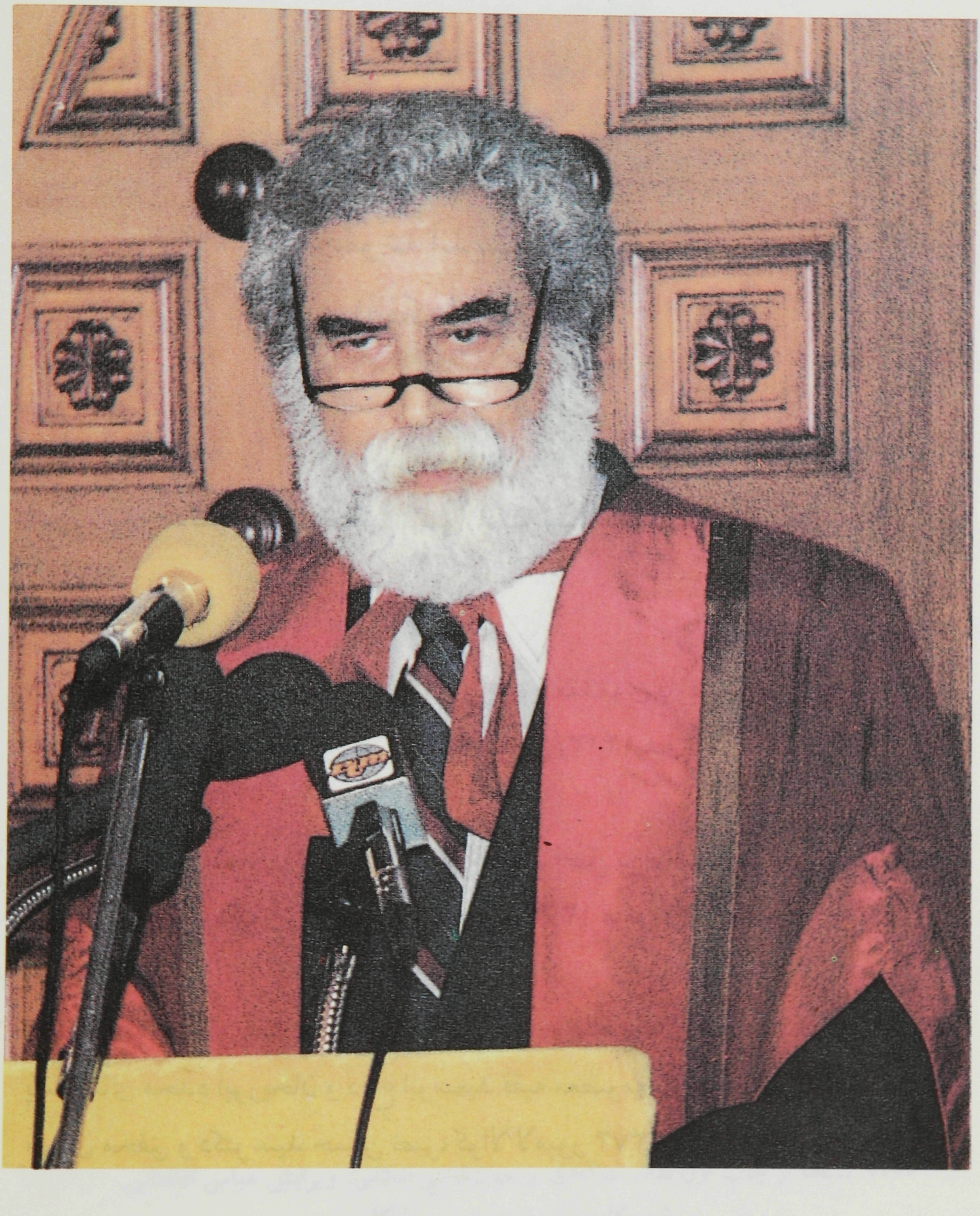
**دکتر مهدی محقق**　　　　**دکتر سید محمّد نقیب العطّاس**

۱. الشّکوک علی جالینوس، محمد بن زکریای رازی، با مقدّمه‌ی فارسی و عربی و انگلیسی، به اهتمامِ دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۷۲ ه‌ش/۱۴۱۳ ه‌ق.

۲. بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعبّاس فضل بن محمد اللوکری، با مقدّمه‌ی عربی، به اهتمامِ دکتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۳ ه‌ش/۱۴۱۴ ه‌ق.

۳. الاسؤلة و الاجوبة، پرسش‌های ابوریحانِ بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا، به انضمامِ پاسخ‌های مجدّدِ ابوریحان و دفاعِ ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا، به اهتمامِ دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، کوالا لامپور ۱۳۷۴ ه‌ش/۱۴۱۶ ه‌ق.

۴. درآمدی بر جهان‌شناسیِ اسلامی، دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، (ترجمه‌ی فارسی) با مقدّمه‌ی دکتر مهدی محقق در شرحِ حالِ نویسنده، تهران ۱۳۷۴ ه‌ش/۱۴۱۶ ه‌ق.



سیّد محمّد نقیب العطّاس در حالِ سخنرانی

# شمّه‌ای از زندگانیِ سیّد محمّد نقیب العطّاس

پروفسور دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس، مؤسّس و مدیر و استادِ مؤسّسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی واقع در شهرِ کوالا لامپور از بلادِ مالزی، در سالِ ۱۹۳۱ در شهرِ بوگور Bogor در اندونزی به دنیا آمد. پدرانِ او، که از اجلّه‌ی سادات بودند و نسبشان از طریقِ محمّدنقیب فرزندِ علی العُریضی به امام جعفرِ صادق علیه السّلام می‌پیوست، همه اهلِ علم و تقویٰ و موردِ ارادتِ مردم بودند و در تربیتِ اخلاقی-اسلامیِ آن دیار نقشِ بسزایی داشته‌اند. در سنِّ پنج سالگی پدر و مادرش او را به جوهور Johore فرستادند که تحصیلاتِ ابتدایی را طیِّ سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۴۱ زیرِ نظرِ برخی از خویشانِ خود به پایان رساند و سپس به جاوه رفت و زبانِ عربی را در مدرسه‌ی عروة الوثقی در محلّی به نامِ سوکابومی Sukabumi در طیِّ سال‌های ۱۹۴۱-۱۹۴۵ آموخت، و بعد به جوهور بازگشت و زبانِ انگلیسی را در کالجِ آن دیار طیِ سال‌های ۱۹۴۶-۱۹۵۱ فرا گرفت و در همین سال‌ها با نسخه‌های خطیِ اسلامی در زمینه‌ی تاریخ و ادبیّات و مذهب و همچنین با کتاب‌های ادبیّاتِ کلاسیکِ انگلیسی آشنا شد و این در زمانی بود که تحصیلاتِ متوسطه را به پایان رسانیده بود. موفّقیّتِ او در تحصیلِ علم و استعدادِ درخشانش سبب گردید که از طرفِ فرمانروای انگلیسیِ آن منطقه نامزدِ تحصیل در آکادمیِ نظامیِ سلطنتیِ انگلستان شود و از سالِ ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۵ به تحصیلِ فنونِ جنگی و علومِ نظامی بپردازد. او در کتابخانه‌ی آکادمیِ نظامی با آثارِ دانشمندان و عارفانِ ایرانی، خصوصاً نورالدّین عبدالرّحمٰن جامی، آشنا شد و خواندنِ ترجمه‌ی انگلیسیِ لوایحِ جامی تأثیری عمیق در روح او گذاشت چنان که تصمیم گرفت که هدفِ نظامی را رها کند و در دانشگاهِ مالایا در سنگاپور طیِ سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۹ به تحصیل ادامه دهد. او در همین دورانِ تحصیل دو کتاب درباره‌ی اندیشه‌های عرفانی در

متفکّرانِ مالایایی به رشته‌ی تحریر درآورد و در جریانِ تحریرِ این دو کتاب با بسیاری از اندیشمندان و دانشمندانِ آن دیار رفت و آمد و مباحثه و گفتگو پیدا کرد و نشرِ این دو اثر موجب شد که از طرفِ مؤسسه‌ی مطالعاتِ اسلامیِ دانشگاهِ مک گیل برای ادامه‌ی تحصیل به مدتِ سه سال به کانادا دعوت شود. او در خلالِ این مدّت با دانشمندان و استادانی همچون ویلفرد کنت ول اسمیث از کانادا و سر هامیلتون گیپ از انگلستان و فضل الرحمٰن از پاکستان و سیّد حسینِ نصر از ایران آشنا شد و رساله‌ی خود را درباره‌ی شرف الدّین رانیری عارفِ قرنِ هفدهمِ مالایایی و تحلیلِ افکارِ فلسفیِ او خاصّه مسأله‌ی وحدتِ وجود نگاشت و در سالِ ۱۹۶۲ موفّق به اخذِ فوقِ لیسانس با درجه‌ی عالی از آن دانشگاه شد و سپس به تشویقِ پروفسور آربری برای تحصیلِ دوره‌ی دکتری در مدرسه‌ی السنه‌ی شرقیه‌ی لندن عازمِ انگلستان شد و رساله‌ی دکتریِ خود را درباره‌ی اندیشه‌های صوفیانه‌ی عارفِ مشهورِ مالایایی حمزه فنصوری و تحلیلِ رساله‌های اسرار العارفین و شراب العاشقین و منتهی الطّلبِ او به رشته‌ی تحریر درآورد و در سالِ ۱۹۶۵ با درجه‌ی عالی موفّق به اخذِ درجه‌ی دکتری شد.

او در بازگشت به کشورِ خود در سالِ ۱۹۶۶ مدیرِ بخشِ ادبیات در شعبه‌ی مطالعاتِ مالایائیِ دانشگاهِ مالایا در کوالا لامپور شد و از ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۰ رئیسِ دانشکده‌ی ادبیّاتِ آن دانشگاه گردید و، به رغمِ برخی از طرفدارانِ زبانِ انگلیسی، توانست به یاریِ برخی دیگر، زبانِ ملیِ مالایایی را زبانِ رسمیِ آن دانشکده و سپس آن دانشگاه بگرداند.

در سالِ ۱۹۷۰ او با پایه‌گذارانِ دانشگاهِ ملیِ مالایا، که هدفشان جایگزین کردنِ زبانِ مالایایی به جایِ زبانِ انگلیسی بود، در تأسیسِ دانشکده‌ی علوم و دانشکده‌ی مطالعاتِ اسلامی همکاری کرد و در سالِ ۱۹۷۱ خود رئیسِ بخشِ زبان و ادبیّاتِ مالایایی در آن دانشگاه شد و نیز در سال ۱۹۷۳ مؤسسه‌ی زبان و ادب و فرهنگِ مالایایی را تأسیس و مردمِ استعمارزده‌ی آن دیار را متوجّهِ هویّتِ اسلامی و ملّیِ خود گردانید.

عطّاس در بسیاری از مجامع و محافلِ علمی شرکت کرده و با همکاری و دوستی‌یی که با پروفسور هانری کُربن و توشی‌هیکو ایزوتسو و سیّد حسینِ نصر و مهدیِ محقق داشته به اندیشه‌های اسلامی-ایرانی و افکارِ دانشمندانِ شیعی علاقه‌مند گردید. در برنامه‌ی مؤسسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی (که در سالِ ۱۹۹۱ به همّتِ او و حمایتِ دکتر انور ابراهیم وزیرِ آموزش و پرورشِ وقتِ مالزی تأسیس شد) نام دانشمندانِ ایرانی و شیعی، همچون نصیر الدّین طوسی و صدر الدّین شیرازی و حاج ملّاهادی سبزواری، به چشم می‌خورد. در برنامه‌ریزیِ این مؤسسه راقمِ این سطور (مهدی محقق) همکاری داشته و خود برای نخستین بار به عنوانِ استادِ ممتازِ آن مؤسسه فلسفه‌ی اسلامی-ایرانی و کلام شیعی را در سطوحِ عالی در آن دیار تدریس کرده و نیز طرحِ تدریسِ متونِ فارسی به وسیلَه‌ی او با

همکاریِ دکتر سیّد احمدِ موسویِ کاظمی به مرحله‌ی اجرا درآمده است.

دکتر العطّاس در تربیت و ارشادِ نسلِ جدید (که از تربیتِ اخلاقیِ غرب بریده و خود را متأدّب به آداب و فرهنگِ اسلامی و ملّیِ خود ساخته بودند و در عینِ حال توجّه به علوم و تکنولوژی و مجهّز بودن به ابزارِ صنعت را نصبِ عین قرار دادند و وضعِ سیاسی-اقتصادیِ کنونیِ مالزی را به وجود آوردند) سهمِ بسزا داشته و آن نسل هم‌اکنون در هر پایه و مقامی که هستند از او به عنوانِ یک پیر و مرشد یاد می‌کنند و همان افراد وسائلِ تأسیسِ مؤسسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی را فراهم آوردند و او را مدیرِ تامّ الاختیارِ آن مؤسسه گردانیدند.

یکی از یارانِ دیرین و مخلصِ عطّاس، که در تأسیس و فراهم آوردنِ وسائل و تجهیزاتِ آن مؤسسه سهمِ اصلی را داشته، دکتر انور ابراهیم معاونِ فعلیِ نخست‌وزیرِ مالزی است که خود رئیسِ هیئتِ امنای مؤسسه است. او، به پاسِ قدردانی از خدماتِ استاد و مرشدِ خود، در روزِ ۱۴ دسامبرِ ۱۹۹۳ مطابق با اوّلِ رجبِ ۱۴۱۴، طیِ فرمانی، عطّاس را به مقامِ نخستین مسندنشینِ کرسیِ اندیشه‌ی اسلامی، منتسَب به غزّالی، که والاترین مقامِ علمیِ آن دیار است، مفتخر و ممتاز ساخت.

دکتر العطّاس، گذشته از سوابقِ تدریس و تعلیم در مالزی، در دانشگاه‌های خارجی، از جمله دانشگاهِ تمپل و اوهایو در امریکا، تدریس کرده و در بسیاری از مجامعِ بین المللی عضویّت دارد و در همین سالِ جاری (تیرماهِ ۱۳۷۴)، طیّ تشریفاتی که در حضورِ ولیعهدِ اردن در عمّان برگزار شد، با توجّه به خدماتِ علمی و کوششِ او در معرفیِ ارزش‌های اسلامی در عصرِ حاضر، به عنوانِ عضوِ پیوسته‌ی فرهنگستانِ علوم و تمدّنِ اسلامیِ اردن (المجمع الملکی لبحوث الحضارة الاسلامیة) برگزیده شد.

عطّاس، در پائیزِ سالِ ۱۳۷۱، به توصیه‌ی راقمِ این سطور، به دعوتِ دانشگاهِ تهران و بنیادِ دائرة المعارفِ اسلامی، برای یک هفته به ایران سفر کرد و در دانشکده‌ی حقوقِ تهران و بنیادِ دائرة المعارفِ اسلامی سخنرانی ایراد نمود که در آن جمعی از استادانِ دانشگاه و علمای حوزه‌ی علمیه‌ی قم حضور داشتند و در دفترِ روزنامه‌ی اطلاعات مصاحبه‌ای با چند تن از اندیشمندان، از جمله دکتر محمدجوادِ لاریجانی و دکتر غلامعلیِ حدادِ عادل، انجام داد که در نشریّاتِ همان زمان در تهران منعکس گردید؛ و در حوزه‌ی علمیه‌ی قم در درسِ اسفارِ ملاصدرا، که به وسیله‌ی استاد مصباحِ یزدی تدریس می‌شد، حضور یافت و با طلاّبِ جوان به بحث و گفتگو نشست و چون دانشجویانِ دانشگاهِ صنعتیِ شریف و دانشگاهِ امام جعفرِ صادق (ع) می‌خواستند که او دیداری از آن دو مؤسسه داشته باشد قول داد که در نخستین فرصتِ ممکن سفرِ دیگری به ایران کند تا با نسلِ جوانِ ایران و اندیشه‌ی ایشان بیش از پیش آشنا شود.

آثارِ عطّاس، که از بیست و پنج متجاوز است، به زبان‌های مالایایی و انگلیسی است و بسیاری از آنها به زبان‌های عربی و ترکی و اردو و فرانسه و.آلمانی و روسی و بوسنیایی و هندی و کردای و ژاپنی ترجمه شده است. آنان که نامِ عطّاس را به عنوانِ متفکّرِ اسلامی در منطقه‌ی جنوبِ آسیا شنیده و در سفرِ یک‌هفته‌ایِ او به ایران از نزدیک با او آشنا شده بودند پی در پی درخواست می‌کردند که برخی از آثارِ او به فارسی ترجمه شود تا موردِ استفاده و نقد و بررسی و تحلیل قرار گیرد. از این جهت اکنون نخستین مجلّد از آثارِ او به صورتی که ملاحظه می‌شود به یاریِ مترجمانِ دانشمند به زبانِ فارسی ترجمه و در دسترسِ فارسی زبانان قرار می‌گیرد و چون نویسنده بسیار مایل است که از نظرها و نقدهای خوانندگانِ آثارِ خود آگاه گردد بسیار مناسب است که این نقد و نظرها از طریقِ مؤسسهٔ مطالعاتِ اسلامیِ دانشگاهِ تهران یا دفترِ نمایندگیِ علمیِ مؤسّسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی در ایران به دکتر العطّاس برسد.

امید است که انتشارِ این مجموعه موردِ استفاده و توجهِ طلاب و دانشجویان قرار گیرد و برای نزدیکیِ دو کشورِ مسلمان که مشترکاتِ فرهنگی و فکریِ فراوانی با هم دارند گامِ مهمّی به شمار آید. بعون الله و توفیقه تعالیٰ.

**دکتر مهدیِ محقق**

مدیرِ مؤسسهٔ مطالعاتِ اسلامیِ دانشگاهِ تهران
استادِ ممتازِ فلسفه‌ی اسلامی
مؤسسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی
کوالا لامپور، مالزی
و
نماینده‌ی علمیِ آن مؤسسه در ایران

# آثارِ دکتر عطّاس

## A. BOOKS

1. *Rangkaian Ruba'iyat* (Rubai'yat Poetry), Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), Kuala Lumpur, 1959.
2. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays,* Malaysian Sociological Research Institute, Singapore, 1963.
3. *Raniri and the Wujudiyyah of 17th Century Acheh,* Monograph of the Royal Asiatic Society, Malaysian Branch, No 111, Singapore, 1966.
4. *The Origin of the Malay Sha'ir,* DBP, Kuala Lumpur, 1968.
5. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago,* DBP, Kuala Lumpur, 1969.
6. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1970.
7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
8. *The Correct Date of the Trengganu Inscription*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1972.
9. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Islam in Malay History and Culture), Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972. Part. trans. into Russian and French, a version in Indonesian.
10. *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Mssage to the Muslim), unpublished type-written monograph, 286 pp. Dated Feb-March 1973.
11. *Comments on the Re-examination of al-Raniri's Hujjatu'l-Siddiq: A Refutation*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1975.
12. *Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethecs and Morality*, Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), Kuala Lumpur, 1976. Trans. into Korean, Japanese, and Turkish.

13. *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak*, ABIM, Kuala Lumpur, 1977. AMalay version of no. 12 above.
14. *Islam and Secularism*, ABIM, Kuala Lumpur, 1978. Trans. into Malayalam, Hindi, Persian, Urdu, Indonesian and Turkish.
15. (Ed.) *Aims and Objectives of Islamic Education*. Islamic Education Secries, Hodder and Stoughton and King Abdulaziz University, London, 1970.
16. *The Concept of Education in Islam*, ABIM, Kuala Lumpur, 1980. Trans. into Indonesian, Persian, and Arabic.
17. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, Mansell, London and New York, 1985.
18. *A Commentary on the Hujjatu'l-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Ministry of Culture, Kuala Lumpur, 1986.
19. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th. Century Malay Translation of the 'aqa'id of al-Nasafi*, Publications Department, University of Malaya, 1988.
20. *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989. Trans. into Indonesian, Bosnian, Persian, and Turkish.
21. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, 1990. Trans. into Persian.
22. *The Intuition of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990. Trans. into Persian.
23. *On Quiddity and Essence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990. Trans. into Persian.
24. *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993. Trans. into Arabic and Turkish.
25. *The Degrees of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1994.

**B. ARTICLES**

The list below does not include published versions of many of the tape-redorded public lectures, more than 400 of which he delivered in Malaysia and abroad from the mid-1960s to the 1970s. These public lectures have continued to the present day.

1. Note on the Opening of Relations between Malacca and China, 1403-5, *JMBRAS,* vol. 38, pt. 1, Singapore, 1965.
2. Islamic Culture in Malaysia, *Malaysian Society of Orientalists,* Kuala Lumpur, 1966.
3. New Light on the Life of Hamzah Fansuri, *JMBRAS,* vol. 40, pt. 1, Singapore, 1967.

4. Rampaian Sajak (A Collection of Poetry), *Bahasa,* Persatuan Bahasa Melayu Universiti Malaya, no. 9, Kuala Lumpur, 1968.
5. Hamzah Fansuri, *The Penguin Companion to Literature, Classical and Byzantine, Oriental and African,* vol. 4, London, 1969.
6. Indonesia: 4 (a) History: the Islamic Period, *Encyclopedia of Islam,* new edition. E.J. Brill, Leiden, 1971.
7. Comparative Philosophy: A Southeast Asian Islamic Viewpoint, *Acts of the V International Congress of Medieval Philosophy,* Madrid-Cordova-Granada, 5-12 September, 1971.
8. Konsep Baru Mengenai Rencana serta Cara-gaya Penelitian Ilmiah Pengkajian Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu (A New Concept and Methodology for the Study of Malay Language, Literature and Culture) *Buku Panduan Jabatan Bahasa dan Kesusasteraan Melayu,* Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1972.
9. The Art of Writing, Museums Department, Kuala Lumpur, n.d..
10. Perkembangan Tulisan Jawi Sepintas Lalu (A Glance at the Development of the Jawi Script), *Pameran Khat,* Kuala Lumpur, 14-21 Oktober, 1973.
11. Nilai-nilai Kebudayaan, Bahasa dan Kesusasteraan Melayu (Values of Malay Culture, Language and Literature) *Asas Kebudayaan Kebangsaan,* Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1973.
12. Islam in Malaysia (German version), *Kleines Lexicon de Islamischen Welt,* ed. K. Kreiser, W. Kohlhammer, Berlin (West) Germany, 1974.
13. Islam in Malaysia, *Malaysia Panorama,* Special Issue (Also in Arabic and French), Ministry of Foreign Affairs, Malaysia, Kuala Lumpur, 1974.
14. Islam dan Kebudayaan Malaysia, *Syarahan Tun Sri Lanang,* siri kedua, Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1974.
15. Pidato Penghargaan terhadap ZAABA (Public Oration in Honour of ZAABA), in *Zainal Abidin bin Ahmad,* Kementerian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur, 1976.
16. A General Theory of the Islamization of the Malay Archipelago, in *Profiles of Malay Culture, Historiography, Religion and Politics,* ed. Sartono Kartodirdjo, Ministry of Education and Culture, Directorate General of Culture, Jakarta, 1976.
17. Pereliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education, *First World Conference on Muslim Education,* Mecca, 1977. (with Arabic and Urdu versions)
18. Some Reflections on the Philosophical Aspects of Iqbal's Thought, *International Congress on the Centenary of Muhammad Iqbal,* Lahore, 1977.
19. The Concept of Education in Islam: Its Form, Method, and System of Implementation, *World Symposium of al-Isra',* Amman, 1979. (with Arabic version)

20. ASEAN-Ke Mana Haluan Gagasan Kebudayaan Mahu Diarahkan? (ASEAN: Where are the Cultural Aims Heading?) *Diskusi,* vo. 4, no. 11-12, Nov-Dec. 1979.
21. Hijrah: Apa Ertinya? (What is the Meaning of Hijrah?) *Panji Masyarakat,* Dec. 1979.
22. Knowledge and Non-Knowledge, *Readings in Islam,* no. 8, first quarter, Kuala Lumpur, 1980.
23. Islam dan Alam Melayu (Islam and the Malay World), *Budiman,* Special Issue Commemorating the 15th. century of Hijrah, Universiti Malaya, Dec. 1979.
24. The Concept of Education in Islam, *Second World Conference on Muslim Education,* Islamabad, 1980.
25. Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science, *Zarrouq Festival,* Misrata, Libya, 1980. (with Arabic version)
26. Religion and Secularity, Congress of the World's Religions, New York, 1985.
27. The Corruption of Knowledge, Congress of the World's Religions, Istanbul, 1985.

# پیشگفتار

مؤسسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی (ایستاک)[1] رسماً در سالِ ۱۹۹۱ افتتاح شد. مهم‌ترین اهدافِ این مؤسسه عبارت است از:

تشخیص دادن و روشن گردانیدن و استوار ساختنِ مسائلِ علمی و معرفتی‌یی که مسلمانان در این روزگار با آن روبرو هستند؛ آماده ساختنِ پاسخی اسلامی به کوشش‌های معنوی و فرهنگیِ دنیای جدید و مکتب‌های گوناگونِ فکری و دینی و عقیدتی؛ تبیینِ فلسفه‌ای اسلامی درباره‌ی آموزش و پرورش، شاملِ تعریف و اغراض و اهدافِ آموزش و پرورشِ اسلامی برای صورت‌بندیِ فلسفه‌ای اسلامی برای علم؛ تحقیق درباره‌ی معنی و فلسفه‌ی هنر و معماریِ اسلامی و آماده ساختنِ وسائلِ راهنمایی برای اسلامی ساختنِ هنرها و آموزش‌های هنری؛ منتشر کردنِ نتیجه‌ی پژوهش‌ها و مطالعاتِ گاه‌به‌گاه برای پخشِ آنها در کشورهای اسلامی؛ تأسیسِ کتابخانه‌ای عالی شاملِ آثارِ سنّت‌های دینی و معنویِ تمدّن‌های اسلامی و مغرب‌زمین همچون وسیله‌ای برای تحقّقِ اغراض و اهدافِ یادشده.

بخشِ مهمی از اهدافِ یادشده تا کنون در مرحله‌های گوناگونِ آن به انجام رسیده است. مؤسسه هم‌اکنون فعّالیّتِ خود را به عنوانِ یک نهادِ بین المللیِ آموزشِ عالی که در آن دانشمندان و دانشجویان به پژوهش و مطالعه در الهیّات و فلسفه و علومِ ما بعد الطّبیعه و علومِ محضه‌ی اسلامی و تمدّن و زبان‌ها و بررسیِ تطبیقیِ اندیشه‌ها و مذاهب اشتغال دارند آغاز کرده است و کتابخانه‌ی معتبری را که نشان‌دهنده‌ی رشته‌های مربوط به اغراض و

۱) ایستاک (ISTAC) مخفّفِ عنوانِ مؤسسه است:
International Institute of Islamic Thought and Civilization

اهدافِ مؤسسه است فراهم آورده است.

برای این که از گذشته درس بگیریم و بتوانیم خود را از نظرِ روحی و فکری برای آینده مجهّز کنیم باید به آثارِ بزرگانِ اندیشه‌های دینی و فکریِ اسلام، که بر پایه‌های مقدّسِ قرآنِ کریم و سنّتِ پیامبرِ اکرم (ص) نهاده شده، باز گردیم. برای این منظور یکی از وسایلِ اصلی برای رسیدن به اغراض و اهدافِ مؤسّسه نشرِ آثارِ عمده‌ی دانشمندانِ مسلمانِ نامدارِ گذشته است همراه با تحقیقِ انتقادیِ متونِ آن آثار تا بتوان چهره‌های درخشانی را که نماینده‌ی اندیشه و سنّت‌های اسلامیِ گذشته‌اند به نسل‌های حاضر و آینده معرّفی کرد. در دسترس نهادنِ چنین منابعی اساسِ ترقّی و تعالیِ زندگیِ مادّی و معنویِ امّتِ مسلمان را فراهم می‌آورد.

از جمله کوشش‌های ما برای رسیدن به این منظور، مؤسسه مجموعه‌ی انتشاراتی را با عنوانِ «اندیشه‌ی اسلامی»[۲] بنیان نهاده است که به ترجمه و بررسی‌های انتقادیِ متونِ اسلامی در موضوعاتِ کلام و فلسفه و علومِ ما بعد الطّبیعه و علومِ محضه‌ی اسلامی اختصاص دارد. این مجموعه تحتِ نظارت و اشرافِ من با همکاریِ مدبّرانه‌ی پروفسور مهدی محقّق، استادِ ممتازِ فلسفه‌ی اسلامی در مؤسسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی، قرار دارد.

ما بسیار شادمانیم که به آگاهیِ خوانندگانِ ارجمند برسانیم که تاکنون سه مجلّد از این مجموعه (الشّکوک علی جالینوس محمّد بن زکریای رازی؛ بیان الحقّ بضمان الصّدق ابوالعبّاس لوکری؛ و الاسؤلة و الاجوبة (پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا در مسائلِ جهان‌شناسی) ) منتشر شده است و کتابِ حاضر (درآمدی بر جهان‌شناسیِ اسلامی) چهارمین مجلّد از این مجموعه است.

از خداوندِ تبارک و تعالی طلبِ توفیق در این کارِ خطیر می‌کنیم و از دانشمندان و اسلام‌شناسان درخواستِ یاری در این امرِ مهم و ارزنده داریم.

پروفسور دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس
مؤسس و مدیر و صاحب کرسیِ غزّالی در
مؤسسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی (ایستاک)

---

۲) Islamic Thought

# فهرست

# ۱

# مفهومِ آموزش و پرورش در اسلام

## طرحی برای فلسفه‌ی اسلامیِ آموزش و پرورش

ترجمه‌ی

**محمدحسین ساکت**

# یادداشتِ نویسنده

این دفتر که پیشِ رو دارید، شرحی است بر آنچه در صفحه‌های ۴-۷، ۹-۱۲ و ۱۴-۲۰ گفتارِ من زیرِ عنوانِ «اندیشه‌های آغازین درباره‌ی سرشتِ دانش و تعریف و هدف‌های آموزش و پرورش» آمده است.

این گفتار در نخستین کنفرانسِ آموزش و پرورشِ اسلامی، برگزار شده از ۳۱ مارس تا ۸ آوریلِ سالِ ۱۹۷۷ در مکّه[۱]، ارائه شد. چون این دفتر تفصیلی است بر موضوعِ گفتارِ یاد شده در بالا، و طبعاً با آرمان‌های بازگو شده‌ی آن‌جا پیوندِ منطقی دارد و تکاملِ‌بخشِ مفاهیمِ بنیادینِ آن است، از این رو چکیده‌ی آن به‌گونه‌ای شایسته و بایسته به چهره‌ی یک گفتار در دومین کنفرانسِ جهانی پیرامونِ آموزش و پرورشِ اسلامی

---

۱) سازمان یافته از سوی دانشگاهِ ملک عبدالعزیز، مکّه‌ی مکرّمه، عربستانِ سعودی. کنفرانس، این گفتار را به عنوانِ مقاله‌ی برجسته‌ی آن جا به انگلیسی و تازی نشر داد و در دومین جلسه‌ی همگانی، سومِ آوریلِ ۱۹۷۷، خوانده شد. (بنگرید به کتابِ سخنواره *(Conference Book)*، دانشگاهِ ملک عبدالعزیز، جدّه و مکّه‌ی مکرّمه، ۱۳۹۷ هـ/ ۱۹۷۷ م، صص ۳۵ و ۳۷)؛ آن گاه، با هفت مقاله‌ی برگزیده در کتابی به نامِ اهداف و آرمان‌های آموزش و پرورشِ اسلامی *(Aims and Objectives of Islamic Education)*، ویراسته‌ی سیّد محمّد نقیب العطّاس، هُدِر واستراوتن (لندن) و دانشگاهِ ملک عبدالعزیز (جدّه)، ۱۹۷۹، نشر یافت. برگ‌های ۴-۷، ۹-۱۲، و ۱۴-۲۰ گفتارِ یاد شده‌ی بالا با برگ‌های ۲۳-۲۷، ۲۹-۳۳، و ۳۵-۴۲کتابِ یاد شده همخوان است. خودِ گفتار نیز با اندکی دگرگونی و افزونی به عنوانِ فصلی زیرِ نامِ «غرب زُدایی از دانش» درکتابِ من: اسلام و دنیامَداری *(Islam and Secularism)*، (ABIM، کوالالامپور، ۱۹۷۸، فصلِ ۵، صص ۱۲۷-۱۶۰)، نشر یافت.

(اسلام آباد، ۱۵-۲۰ مارسِ ۱۹۹۱)[۲]، ارائه شد.

در اصل، این دفتر توضیحی است بر عناصرِ بنیادینِ آموزش و پرورش به مفهومِ آموزش و پرورش، و بر فرایندِ آموزش به گونه‌ای که در اسلام ترسیم شده است. در یادداشت‌های نتیجه‌گیریِ گفتارِ بالا، در برگِ ۲۱، بیان داشتم که عناصرِ بنیادینِ نظامِ آموزش و پرورشِ اسلامی بر پایه‌ی مفاهیمِ کلیدیِ معیّن، یعنی دین، انسان، دانش و آگاهی، فرزانگی (حکمت)، دادگری، کردارِ درست (عمل و ادب)، و دانشسرا و دانشگاه پاگرفته است. اینک، در این دفتر، دوباره به این مفاهیم می‌پردازم ـ با چشم پوشی از نیاز به شرح و بسطِ بیشترِ مفهوم‌هایی که پیش‌تر در آن گفتار شکافته و باز شده است[۳]. این توضیحات، سرشتِ وابسته به همِ این مفاهیم را به نمایش می‌گذارد. مفهومِ ادب به عنوانِ کردارِ دُرست یا آیینِ رفتار، در این جا پرداخته شده است.

تعریف‌های تازه‌ای درباره‌ی خرد (عقل) و آن‌چه تفکّر را می‌سازد (نطق)، اسلامی کردنِ زبان و اندیشه، معنا، دانش، و آموزش و پرورش (تأدیب) افزوده شده است. این توضیحات بر پایه‌ی برداشتِ شخصیِ من از محتوای حکمتِ اسلامی و سنّتِ دینی، و تجزیه و تحلیلِ ادراکیِ آن، استوار است. شاید به جز مفهومِ دادگری[۴]، [دیگر] مفاهیمْ بدیع‌اند و تا آن جا که می‌دانم نو ـ که در راستای نیازِ کنونی به اندیشه‌گریِ سازنده و روشن سازیِ مفاهیمِ بنیادینِ وابسته به دانش و آموزش و پرورش زایش یافته‌اند. از این گذشته، تنظیمِ این مفاهیمِ اصلی و کلیدی و راه و روشِ ترکیبِ آنها در عباراتِ معنادار،

---

۲) سازمان یافته از سوی دانشگاهِ قائدِ اعظم با همکاریِ دانشگاهِ ملک عبدالعزیز (جدّه) در اسلام آبادِ پاکستان. این گفتار در گزارشِ کنفرانس نشر یافت.

۳) برای مطالعه‌ی دقیقِ مفهومِ دین و مفاهیمِ وابسته بنگرید به کتابِ من، اسلام: مفهومِ دین و شالوده‌ی آیین و اخلاق

*(Islam: the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality, ABIM, Kuala Lumpur, 1976.)*

۴) مفهومِ دادگری که من در این جا و در نگاشته‌های پیشینِ خویش (گفتارِ یاد شده در پانوشتِ ۱ و کتابِ یاد شده در پانوشتِ ۳) آورده‌ام، اگر چه مفهومِ بنیادینِ خود را دارد ولی تا اندازه‌ای با آن‌چه صوفیانِ پیشین باور داشته‌اند همانند می‌نماید. برای نمونه، بنگرید به کشف المحجوبِ هُجویری، ترجمه‌ی آر. ای. نیکلسن، اوقافِ گیب، جلدِ ۱۷، لیدن و لندن، ۱۹۱۱، ص ۳۸۷، آن جا که دادگری را «گذاشتنِ هر چیز در جای شایسته‌ی خود» تعریف کرده است. [برای دریافتِ بهترِ مفهومِ دادگری بنگرید به کتابهای حقوق شناسی: دیباچه‌ای بر دانشِ حقوق و نگرشی تاریخی به فلسفه‌ی حقوق از مترجم.]

هم در آن گفتار و هم در این دفتر، شاید نخستین تنظیم و مفهوم پردازی در نوعِ خود باشد که در محتوای خردورزیِ اسلامی و اندیشه‌گریِ دینیِ روزگارِ ما یافت می‌شود. در آن گفتار، برخی از اندیشه‌های تازه را ارائه داده‌ام: این تصوّر که هدف از دانش‌پژوهی و آموزش و پرورش در اسلام معرّفیِ یک انسانِ خوب است و نه یک شهروندِ خوب؛ معنای مفهومِ «خوب» در تعریفِ انسانِ خوب؛ مفهومِ دانشگاهِ اسلامی به عنوانِ بازتابِ انسان (انسانِ جهانی یا انسانِ کامل) و نه دولت ـ که نباید با آن‌چه که بسیاری از مسلمانانِ امروز از «دانشگاهِ اسلامی» اراده می‌کنند اشتباه شود. اکنون، در این دفترِ کوچک، برخی از اندیشه‌های تازه‌ی دیگر را ارائه می‌دهم: مفهومِ روش شناسیِ پژوهشِ علمی و مطالعه‌ی فطرت همگام با تفسیر و تأویلِ قرآنی؛ مفهومِ زبانِ اسلامی؛ نقشِ قرآنِ مجید در اسلامی کردنِ زبان‌های خلق‌های مسلمان، از جمله زبانِ تازی؛ و سرانجام، این که آموزش و فرایندِ آموزشی به مفهومِ اسلامی، در واقع، با مفهومِ تأدیب تعریف شده است نه تربیت.

من از ضرورتِ ابداع در موردِ مفهومِ تصوّرات و تعریف‌های نو، به گونه‌ای که در این‌جا و نگاشته‌های پیشین مشخّص و منظّم ساخته‌ام، دفاع نمی‌کنم؛ زیرا ضرورتِ آن‌ها هم اکنون پدیدار گردیده است. اینک، اشاره می‌کنم به نمونه‌های اندوهگنانه: برخی از دانشمندانِ مسلمان و دانشمندان و روشنفکرانی که در میانِ مسلمانان‌اند، پاره‌ای از این اندیشه‌ها را در متنِ نوشته‌های خویش گنجانده‌اند ـ بی آن که پس از آشنایی با آنها در سخنرانی‌ها، کنفرانس‌ها، نشست‌ها و گفتگوهای خصوصی، ذکری از منبع به میان آورند.

شناساندنِ منبعِ یک اندیشه‌ی مهمّ ـ گذشته از وظیفه‌ی اخلاقی ـ توجّه به کسانی است که این موضوع را برای جامعه و در جهتِ درستِ آن پی می‌گیرند؛ تا آن که درباره‌ی ارزش و اعتبارِ آن اندیشه و دگرگونی و گسترش و روشن سازیِ فراترِ آن پا به پای خطوطِ منطقی، که تنها این منبعِ اصلی شایستگیِ واقعیِ انجامِ آن را دارد، به اشتباه نیفتند. نویسندگانِ مسلمان، خواه به انگلیسی بنویسند و خواه به تازی یا هر زبانِ دیگر، اگر عادت کنند که اندیشه‌های برجسته‌ای را که به راستی آفریده‌ی خودشان نیست به خود یا دیگران پیوند دهند، با این کار، سرچشمه‌ی واقعی را نابود و اهلِ دانش را از راهِ راست و درست منحرف خواهند کرد.

در واقع، می‌توان اندیشه‌های ارائه شده در زیرِ هر عنوانِ این کتاب را به پهنه‌های دیگر برد و درستیِ آنها را بر اساسِ همخوانی‌شان با معیارهای صدق و کذبِ تأیید شده‌ی منابعِ اسلامی و سنّتِ فکری و دینیِ اسلامی ارزشیابی کرد. با این‌همه، هدفِ این کتاب آماده سازیِ چهارچوبِ موردِ نیازی است که با آن می‌توان به فلسفه‌ی اسلامیِ آموزش و پرورش ضابطه و مفهوم بخشید.

سیّد محمّد نقیب العطّاس
پتالینگ جایا
۱۶ جمادی الآخر ۱۴۰۰/اولِ می ۱۹۸۰

# مفهومِ آموزش و پرورش در اسلام

**بیانِ مقصود**

در این مرحله از بررسی‌های خود برآنم تا آموزش و پرورش را همان گونه که در متنِ اسلام ترسیم شده است تعریف کنم و به قالبِ نظامِ آموزش و پرورشی چنان تعریف شده ضابطه بخشم؛ زیرا سرشتِ آموزش و پرورش و قالب و شکلِ آن هنوز حقیقتاً بازشناسی نشده و در میانِ مسلمانانِ سراسرِ جهان ناشناخته مانده است. هنگامی که این تعریف روشن شود و آن قالب شناخته و بازشناسی گردد، تنظیمِ برنامه‌ی کاری، که با نیازمندی‌های این تعریف و قالب هماهنگ خواهد نمود، به گونه‌ای مقایسه‌ای، موضوعی خواهد بود کمتر دشوار.

این قالب، به گونه‌ای که در ذهن پرداخته‌ام، در مفهومِ فلسفی و نیز فیزیکی، تازه است. به این دلیل، پیش از آن که بتواند برای درک و دریافتِ ما شناسایی گردد و در خوی و خصلت به عنوانِ قالبِ اسلامیِ ناب و سره پذیرفته شود، نیازمندِ توضیحی مقدّماتی است. در فرایندِ آن توضیح، ناگزیر خواهم بود تا زمینه‌ای به دست دهم از مسائلِ شناخته شده‌ای که بحران‌های کلّیِ کنونیِ ما را در آموزش و پرورش آفریده است. این دشواری‌ها و مسائل همان گونه که به تاریخِ اندیشه‌گریِ ما وابسته است به تاریخِ فرهنگ و تمدّنِ غربی نیز بستگی دارد.

در بررسی و باز کردنِ سرشتِ بحران‌های آموزش و پرورش، که هم اکنون درگیرِ آنیم، برای آن که نشان دهیم چه اندازه از سنّتِ فرهنگیِ اسلامی در راستای تاریخِ اندیشه‌گریِ خویش منحرف شده‌ایم، پاره‌ای از یادآوری‌های آغازین بسنده خواهد

نمود. این یادآوری‌ها بدین خاطر است تا آن‌چه را که آشکارا در رهگذرِ روش شناسی و کاربردِ درستِ نمادهای زبان‌شناختی فراموش کرده‌ایم به یادمان آورد.

### سرشتِ علمیِ زبانِ تازی

هنگامی که از روش شناسی (methodology) و کاربردِ درستِ نمادهای زبان شناختی (linguistic symbols) سخن می‌گوییم، نخستین منظورِ ما آن است که سرشتِ علمیِ زبانِ تازی را، که زبانِ اسلام و دانش‌های اسلامی وابسته به آن است و برداشتِ اسلام از واقعیّت و حقیقت با آن ترسیم می‌شود، دریابیم. منظورم از «علمی» آن جنبه‌ی تعیینی (definitive) است که علم را مشخّص می‌سازد؛ زیرا علم (science)، چه به مفهومِ حدّ و چه رسم، تعریفِ حقیقت (reality) است. ساختارِ علمیِ زبانِ تازی با این حقیقتِ محض که قرآنِ کریم به این زبان پدیدار شده است به گواهی رسیده است. خداوندِ سُبحان می‌فرماید «قرآنِ مجید به زبانِ تازی هیچ کژی و کاستی ندارد (قرآناً عربیّاً غیر ذی عوج لعلّهم یتّقون ۲۸/۳۹)». اشاره به این زبان نشانگرِ آن است که چون قرآنِ کریم سرچشمه‌ی آگاهی و دانشِ راستین است قالبِ زبان شناختی‌اش هم، که آن دانش و آگاهی در آن جاری است و با آن ساخته شده است، باید از چنان سرشتی باشد که کژی و کاستی (عِوَج) نپذیرد ــ یعنی از راهِ راست (قیّم)، از مفاهیمِ راستین، که مستقیماً رساننده‌ی حقیقت است، بیراهه و کژ نرود. زبان‌ها پذیرای دگرگونیِ معنا شناختی (semantic) اند، که انگیزه‌اش دگرگونی‌ها و تحوّلاتِ تاریخ و جامعه و بینش‌ها و نگرش‌های وابسته و شخصی در نمادهای زبان شناسی‌شان است. بدین گونه، چنین زبان‌هایی، با نگرش به معنا، به ویژه معناهایی که گویایِ حقیقتِ مطلق و عینی است، بر دقّت و درستیِ علمی، هیچ تضمینی به دست نمی‌دهند. اما در موردِ زبانِ تازی، تا آن جا که به ساختارِ معنا شناسیش مربوط می‌شود، می‌گوییم که از آن دسته از زبان‌ها نیست. این در گروِ این حقیقت است که (۱) ساختارِ زبان شناختیِ زبانِ تازی بر پایه‌ی نظامِ استواری از «ریشه‌ها (مصدرها)» بنا شده است؛ (۲) ساختارِ معنا شناختیِ آن تابعِ نظامِ آشکارا معیّنِ «حوزه‌ها»ی کاربردی است که ساختارهای مفهومیِ تحدید و تعریف شده‌ی واژگانی‌اش را تعیین می‌کند و به وسیله‌ی بندِ (۱) یاد شده تثبیت می‌شود؛ (۳) واژگان، معنی‌ها، دستورِ زبان و علمِ عروضِ (prosody) آن به گونه‌ای علمی تدوین و

نگاهداری و چنان بر پا شده است که به ماندگاریِ معنا شناختیِ آن تداوم می‌بخشد. از پیش‌ترین دورانِ اسلام، فرهنگ نویسانِ مسلمان آگاهیِ فراوانی از خویِ علمیِ زبانِ تازی داشته‌اند. به دانسته‌ی من، آنان از نخستین کسان در تاریخ بشری‌اند که به طورِ جدّی به تألیفِ واژه‌نامه‌های وابسته به زبانِ خویش پرداخته‌اند. برای روزگارِ پیوسته و ناگسسته‌ی بیش از هزار سال از روزگارِ ابنِ عبّاس تا تقریباً دویست سال مانده به روزگارِ کنونیِ ما ــ یعنی سیّد مرتضی زَبیدی ــ مسلمانانِ فرهیخته واژه‌نامگانِ چند جلدی پدید آورده‌اند که برخی به بیش از ۲۰ جلد می‌رسد و پاره‌ای از مؤلفان می‌خواسته‌اند آنها را به ۶۰ جلد برسانند. این کار برای آن بوده است که نابی و سرگی و معنای معتبر را در زبانِ تازی پاسداری کنند. ابنِ عبّاس خود نخستین کسی بود که ارزشیابیِ روشِ تعیینِ معنای مستند و معتبر را، که روندِ تفسیرِ قرآنِ مجید آن را آفریده بود، به اجرا درآورد. پس، در روزگارِ او، فرایندِ آزمونِ درستی و اعتبارِ معنا و برپائیِ بالاترین مرجع‌ها و وزنه‌ها با توجه به واژگان، معناها، دستورِ زبان، و علمِ عروضِ زبانِ کهنِ تازی، پیش‌تر آغاز شده بود و تا سده‌ی دومِ هجری بخش‌بندیِ سبْک‌شناختی به چهار دسته، مانندِ جاهلی، مُخَضْرَم، اسلامی، و مُوَلَّد، طرح شده برای تعیین و تثبیتِ مراجعِ معتبر و مستند در همه‌ی سیماهای زبانِ تازی، کامل گردید. بعدها در میانِ خود عرب‌ها تأیید شد که والاترین مرجع و وزنه‌ی وابسته به همگیِ سیماهای زبانِ تازی ــ جز علمِ عروض ــ قرآنِ مجید و پس از آن حدیثِ پیامبرِ گرامی (ص) است. پاره‌ای از واژه‌نامگانِ برجسته، که از سده‌ی دوم تا دوازدهمِ هجری تألیف شد، عبارتند از: کتاب العین خلیل (ف: ۱۶۰ ه)؛ جَمْهره‌ی ابن دُرَیْد (ف: ۳۲۱ ه)؛ تهذیبِ ازهری (ف: ۳۷۰ ه)؛ محیطِ ابن عَبّاد (ف: ۳۸۵ ه)؛ مُجمَلِ ابن فارس (ف: ۳۹۰ ه)؛ صِحاحِ جوهری (ف: ۳۹۸ ه)؛ جامعِ قزّاز (ف: ۴۱۲ ه)؛ مُعَبِ ابنِ تمام (ف: ۴۳۶ ه)؛ مُحکَمِ ابن سیّده (ف: ۴۵۸ ه)؛ اساسِ زمخشری (ف: ۵۳۸ ه)؛ مُغْرِبِ مطرّزی (ف: ۶۱۰ ه)؛ عُبابِ صَغانی (ف: ۶۸۰ ه)؛ لسان العربِ ابنِ منظور (ف: ۷۱۱ ه)؛ تهذیب التّهذیبِ تَنوخی (ف: ۷۲۳ ه)؛ مصباح فَیّومی (کامل شده‌ی ۷۳۴ ه)؛ مُغنیِ ابنِ هِشام (ف: ۷۶۱ ه)؛ قاموس و لامعِ فیروز آبادی (ف: ۸۱۶ ه)؛ و تاج العروس زَبیدی (ف: ۱۲۰۵ ه).

گذشته از سیاهه‌ی کوتاهِ واژه‌نامگانِ یاد شده در بالا ــ واژه‌نامگانی که نهایتِ اعتنا و پژوهشِ باریک‌بینانه را به نمایش می‌گذارند و روشن می‌دارند که به راستی دانشمندانِ

مسلمان در روزگارانِ گذشته آثارِ بس دانشورانه و معتبر و دقیق و فراوانی ساخته‌اند که در هیچ زبانِ دیگری همانندِ آن نیست ـ می‌توانیم، در کنارِ آنها، فرهنگ‌نامه‌های اصطلاحاتِ فنّیِ وابسته به هنرها و فنون، دانش‌ها و ما بعد الطّبیعه را هم بیفزاییم، به ویژه کتاب التّعریفاتِ جُرجانی (ف: ۸۱۶ ه) و دانش‌نامه‌ی کشّاف اصطلاحات الفنونِ تهانوی (نگاشته و کامل شده در سده‌ی دوازدهمِ هجری) را که دربرگیرنده‌ی توضیحاتی هم به پارسی درباره‌ی پاره‌ای از اصطلاحاتِ تازیِ به کار رفته در کتاب است. در همه‌ی این نگاشته‌های برجسته، نگارش‌ها و نگاه‌داشت‌هایی از واژگان، دلالت‌ها و راه و روشِ کاربردهای درست و دقیقِ آنها، با موشکافیِ عالمانه، ارائه شده و هر مورد با مستنداتِ مربوط به خود کامل گردیده است.

ما این همه را خاطر نشان می‌سازیم تا نشان دهیم که این کوشش‌های بارورِ دقیق در موردِ ضبطِ معنی‌ها و کاربردهای واژگانِ تازی‌ـاسلامی در دورانِ ناگسسته‌ی بیش از یک‌هزار سال از پیش‌ترین روزگارانِ اسلام گواهِ روشنی‌ست بر سرشتِ علمیِ آن زبان، که واقعیّت و حقیقت را به همان گونه می‌شناساند که در جهان بینیِ اسلامی بخردانه ترسیم شده است، و دقّت و ماندگاریِ معنا شناختی را تضمین می‌کند. به راستی، به علّتِ سرشتِ علمیِ ساختارِ این زبان بود که نخستین علم در میانِ مسلمانان ـ علمِ تفسیر ـ ممکن و عملی گردید. این گونه تفسیر و تأویل، نه کاملاً با آیینِ تفسیرِ یونانی بازشناسی می‌شود و نه در واقع با آیینِ تأویلِ مسیحیان و نه با هر «علم» تفسیرِ کتاب‌های مقدّسِ فرهنگ و دینِ دیگر. در تفسیر، برای گمان زدن و قرینه پردازیِ عالمانه جایی نیست؛ همچنین برای تعبیرِ مبتنی بر خواندن‌های شخصی یا دریافت‌های صرفاً مبتنی بر اندیشه‌ی نسبی‌گرائیِ تاریخی، آنچنان که تغییراتِ معنا شناختی در ساختارهای مفهومیِ واژگان و اصطلاحات رخ داده باشد و برای تألیفِ فرهنگِ واژگانیِ متنِ مقدّس لازم شود که به آن توسل جست، جایی وجود ندارد. در تفسیر، فرایندِ تعبیر بر پایه‌ی قرآنِ مجید و حدیث استوار است، و دانشِ «حوزه‌ها»ی معناشناختیِ حاکم بر ساختارهای مفهومیِ فرهنگِ واژگانیِ قرآن که گویای نگرشِ خاصِ اسلام به واقعیّت و حقیقت است، از آن پشتیبانی می‌کند. پس، تفسیر بر دانشِ تثبیت شده‌ی «حوزه‌ها»ی معنا، همان گونه که در زبانِ تازی آمده و در قرآنِ مجید سازمان و کاربرد یافته و در حدیث و سنّت بازتاب داشته است، تکیه دارد. تفسیر، یک روشِ علمی است؛ و تأکیدِ آن بر شرطِ علمِ تثبیت شده‌ی

نمادهای زبان شناختیِ فرضی و دلالت‌هایشان بر حسبِ قرائن و شواهدِ معنا شناختی، ماهیتِ آن را به یک علمِ دقیق نزدیک می‌کند. هنگامی که خداوندِ سبحان می‌فرماید «او زنده را از مرده پدید می‌آورد» (یَخْرُجُ الحیَّ من المیّت ۹۵:۲۶) و ما آن را در یک نمونه‌ی خاص چنین معنا می‌کنیم که خداوند پرنده را از تخم پدید می‌آورد، این یک تفسیر است. ولی هنگامی که همین عبارت را به این معنا می‌گیریم که گرونده را از ناگرونده و دانا را از نادان پدید می‌آورد، بدین گونه، این یک تأویل است[۱]. از این پیداست که تأویل چیزی جز شکلِ پیشرفته‌ی تفسیر نیست؛ زیرا، هنگامی که دومی به کشف و بازیابی یا هویداسازیِ آن‌چه منظورِ یک تعبیرِ مُبهم است اشاره می‌کند، نخستین به آن‌چه آن تعبیر آجلاً معنا می‌دهد راجع است. اکنون، کشف، بازیابی یا هویداسازیِ معناهای نهفته‌ی واژگان در عبارتِ بازنگاشته‌ی بالا ــ که گِردِ دو واژه‌ی مبهمِ مورد نظر: زنده (حیّ) و مرده (میّت) می‌گردد ــ هم در تفسیر و هم در تأویل، بر پایه‌ی دیگر عبارت‌ها در قرآنِ مجید استوار است که ساختارهای مفهومیِ آن واژگان و محتواهایی را که در آنها می‌چرخند، آشکار می‌سازد ــ یعنی «حوزه‌ها» ی معنایی‌شان ــ و بر پایه‌ی آن‌چه بازتابِ آنهاست در مواقعی که پدیدار شده‌اند و در حدیث آمده‌اند.

برای نمونه، در نظر گیرید که تأویل، آن عبارت را چنین معنا کند که او (خداوند) گرونده (مؤمن) را از ناگرونده یا گرونده‌ی دروغین (کافر) پدید می‌آورد. در عبارتِ دیگری از قرآن، خداوندِ سبحان می‌فرماید: «خداوند باران را از آسمان‌ها فرو فرستاد تا آن‌چه را که پیش‌تر مرده بود زنده سازد» (و ما أنزل اللهُ منَ السّماء من ماءٍ فأحیا بهِ الارضَ بعد موتها ۱۶۴:۲). در جای دیگر می‌فرماید: «آسمان‌ها در بردارنده‌ی باران است» (و السّماء ذات الرَّجْع ۱۱:۸۶). واژه‌ی رَجْع که به باران تعبیر شده است دلالت بر چیزی دارد که بارها و بارها باز می‌آید و خوبی و نیکی می‌آورد؛ چه، باران بارها از آسمان باز می‌آید و خداوند، با آن، گیاهانِ زنده را از زمینی مرده می‌رویاند و پدید می‌آورد. اکنون، وابستگیِ مفهومیِ نزدیکی میانِ مفهومِ قرآنیِ رَجْع و مفهومِ دین یا مذهبِ راستین وجود دارد و آن این است که یکی از معناهای اساسیِ اصطلاحِ دین، بارانِ باز آینده است؛

۱) تعریفِ جرجانی بر پایه‌ی مراجعِ آغازین. بنگرید به کتاب التّعریفاتِ او، ص ۵۲، (چاپِ فلوگل، بیروت، ۱۹۶۹).

همان گونه که اصطلاحِ باران نمادسازِ مذهبِ راستین است. پس، اسلام، دینِ راستین، بسانِ باران است که خداوند، با آن، به بشری که همچون زمینِ مرده است زندگی می‌بخشد. بدین گونه، یک گرونده، کسی که خود را سرشار از دینِ راستین می‌سازد، «زنده» است، و یک ناگرونده یا گرونده‌ی دروغین، «مرده»[۲]. در این پیوند، پیامبرِ گرامی (ص) می‌فرماید: مَثَلِ کسی که پروردگارش را یاد می‌کند و کسی که به یادِ پروردگارش نیست، مَثَلِ زنده و مرده است. پس، در این جا و جاهای فراوانِ دیگر، دلالت‌های مربوط در تفسیرِ قرآنی و حدیث، گردِ مفاهیمِ زندگی و مرگ می‌چرخد و اشاره‌های نمادینِ آن‌ها به گروندگی (ایمان) و ناگروندگی (کفر) یا دانایی (علم) و نادانی (جهل) به تفصیلِ فراوان، گسترده و باز شده است[۳].

## زمینه‌ی معناشناختی در بافت و محتوای اسلام

چکیده‌ی آن‌چه در بندهای آینده گنجانده شده است، درآمدی است به موضوعِ اصلیِ این دفتر: مفهوم‌های دانش و آموزش و پرورش در بافتِ اسلام. همان گونه که به روشنی خواهیم دید، ارتباطِ مُجریٰ میانِ تفسیر و تأویل به عنوانِ روش‌های معتبرِ دستیابی به دانش و روش شناسیِ علمیِ مربوط به مطالعاتِ ما در جهانِ طبیعت، در برداشتمان از دانش و آموزش و پرورش اهمیّتِ شایانِ نگرشی دارد. چه، هم قرآنِ مجید به عنوانِ کتابِ گشوده و هم جهانِ طبیعت به سانِ کتابِ گشوده‌ی دیگر، می‌خواهند که واژگان‌شان برابرِ روش‌های معتبرِ «تفسیر» و «تأویل» که منحصر به اسلام است تعبیر شود. ما به این نکته‌ی مهمّ به هنگامِ خود دوباره باز خواهیم گشت. در هر دو مورد، روشِ درست، کاربُردِ درستِ نمادهای زبان شناختیِ وابسته به زبانِ تازی را در بافتِ اسلام می‌طلبد. همین روش در سراسرِ دیگر قالب‌های مربوط به بازگشائیِ معانیِ واژگان و اصطلاحاتِ تازی، مانندِ «شرح»، و در هر قالبِ دیگری از بررسی و پژوهشِ علمی، به کار می‌رود. واژه باید

۲) برای مطالعه‌ی بیشترِ مفهومِ دین بنگرید به: اسلام، مفهومِ دین و شالوده‌ی آیین و اخلاق از نگارنده، کوالالامپور، ۱۹۷۶.

۳) برای نمونه‌ی بیشتری از آن‌چه بیان شد، می‌توانیم تفسیرهای ارائه شده به وسیله‌ی ابن عبّاس، مکرمه، ابن أسلم، ضحّاک، ابوسنان و قتاده را درباره‌ی آیه‌ی ۱۲۲ از سوره‌ی انعام (۶) بازنویسی کنیم که سیوطی در الدرّ المنثورِ خود، (۶ جلد، بیروت [بی‌تا]، جلد ۳، صص ۴۳-۴۴) بازگو و استناد کرده است.

در بافتِ «حوزه»ی علمیِ خود، یعنی در زمینه‌ی معنائی‌یی که حاکم بر کاربردِ آن است و دارای نفوذ و تأثیرِ شایانِ نگرشی بر دیگر حوزه‌های معنا دهنده‌ای است که بر روی هم «افتاده» و برخورد پیداکرده است، به‌درستی کاربرد پیداکرده باشد. جاحظ (ف: ۲۵۵ ه) در کتاب البُخَلاءِ خویش نمونه‌ی روشنی در برابرِ ما می‌نهد ــ آن جاکه از مفهومِ آز و شره و تنگ‌چشمی (بُخل) سخن می‌گوید: او در تعریفِ این مفهوم، تدریجاً حدّ و مرزهایی قرار می‌دهد که به‌گونه‌ای کلّی در آن مستتر است. «تنگ چشمی» واژه‌ای است که به‌گونه‌ای کلّی درباره‌ی نوعِ جاندار و در میانِ نوعِ جاندار تنها به انسان و در میانِ انسان به مرد و در میانِ مردان به بالغ و در میانِ بالغان به عاقل و در میانِ عاقلان به توانگر، و مانندِ آن، کاربرد دارد. روشن است که اگر به یک مرد یا زن یاکودکِ تهی‌دست به چشمِ بخیل بنگریم نظمِ مفهومیِ بُخل را فرو ریخته‌ایم. حوزه‌ی معنایی که در آن ساختارِ مفهومی توصیف شده و با واژه یا اصطلاحی نماده شده است، چیزی است که ما در این جا آن را «حوزه‌ی معنا شناختی» نامیده‌ایم؛ و یک حوزه‌ی معناشناختی معمولاً با حوزه‌های دیگر حواشیِ متداخل می‌سازد، به‌گونه‌ای که یک ساختارِ مفهومیِ اصیل با ساختارهای دیگرِ موجود در فرهنگِ واژگانیِ اسلام که با جهان بینیِ قرآنی اداره می‌شود و در حدیث و سنّت بازتاب یافته است پیوندِ متقابل دارد. منظور از «واژگانِ اسلامی» همه‌ی واژگانِ تازیِ سامان‌یافته‌ی الفبایِ موجود در یک فرهنگِ لغت نیست؛ بلکه به معنای همه‌ی اصطلاحاتِ تازی‌یی است که الگوی معنائیِ به هم پیوسته دارند و مجموعاً جهان‌بینیِ قرآنی را می‌سازند. واژگانِ اسلامی شمارِ فراوانی از اصطلاحاتِ تازی را دربر می‌گیرد. در میانِ آنها شمارِ نسبتاً کمی از اصطلاحاتِ کلیدی، شاملِ واژگانِ بنیادینِ اسلامی، به چشم می‌خورد. این واژگانِ بنیادین است که یک جهان بینیِ اسلامی متشخّص را در اندیشه‌ی مسلمان مطرح می‌سازد.

اکنون، زبان‌های همه‌ی خلق‌های مسلمان کاملاً از این واژگانِ بنیادین سرشار شده است. از نگاهِ تاریخی، این سرشاری به رویدادِ گسترشِ اسلام مربوط است و زبان‌های لبالب از واژگانِ بنیادینِ اسلامی، در اندازه‌های گوناگون، هم در گسترش و هم در استواری، بسته به سطح‌های فرهنگی و روشن‌فکریِ گویندگان، به همانندسازی دست زده‌اند و آن واژگانِ بنیادینِ اسلامی را واژگانِ بنیادینِ خویش ساخته‌اند. در این رهگذر، زبان‌های غیرِتازیِ خلق‌های مسلمانْ «اسلامی شده» است. این پدیده‌ی برجسته و

انقلابی را که اسلامی شدنِ زبان می‌خوانم و ضرورتاً، به گونه‌ای همسان، با اسلامی شدنِ اندیشه و نگرش به واقعیّت و حقیقت همراه است، همان چیزی است که انگیزه‌ی بنیادینِ فرهنگی برای گرویدن به اسلام به شمار می‌رود. در واقع، در این باره، خودِ زبانِ تازی هم از فرایندِ اسلامی شدن برکنار نمانده است. در میانِ خاورشناسانِ غربی، فرهنگ نویسان پذیرفته‌اند که در روزگارِ نزولِ قرآنِ کریم و آمدنِ اسلام در میانِ عرب‌ها، زبانِ تازی روندِ شتابانی را به سوی تباهی و گسیختگی پیموده بود. از دیدِ علمی و اندیشه‌گری، تکاپوی بس مهمّ وسترگِ نگاه‌داشتِ اصالت و درستیِ معنا و کاربردِ مستند به گونه‌ای که پیش‌تر به کوتاهی یادآور شدیم، از سوی خاورشناسانِ غربیِ فرهنگ نویس، گامی بلند برای بندآوریِ تلاطمِ تباهی و گسیختگی و جلوگیری از آنچه نسل‌ها را گرفتار می‌کند تعبیر شده است. در نگاهِ فروتنانه‌ی من، با این همه، آنچه اینان ترسیم کرده‌اند نمی‌تواند تفسیرِ درستی از وضعِ واقعی باشد. آنچه با نزولِ قرآنِ مجید و آمدنِ اسلام در میانِ عرب‌ها بر سرِ زبانِ تازی آمد چیزی است که آن را اسلامی شدنِ زبان خوانده‌ام. از دیدگاهِ کسانی که معیارهای کاربردِ نابی و سرِگی، درستی، و اعتبار و استنادشان با شرایطِ تازیِ جاهلی سنجیده می‌شود آن پدیده‌ی انقلابیِ اسلامی شدنِ زبان البته به عنوانِ یک «تباهی» و «گسیختگی» دیده خواهد شد. حقیقت این است که نزولِ قرآنِ کریم به زبانِ تازی انگیزه‌ای گردید برای یک انقلاب در این زبان. اندیشه‌ی جاهلی غرق در تحوّلِ تعقّلی بود. این اندیشه در بالاترین اندازه‌ی پریشانی بود. زبانِ تازیِ قرآنِ مجید نه تنها شگفت می‌نمود و با این همه الزاماً جادویی به نظر می‌رسید، بلکه، به تعبیرِ گسترده، در قالب‌های فکریِ آشنا با این زبان، در برابرِ بینشِ جاهلی طرح شده بود. اگرچه دودمانِ واژگان همان‌هایی بودند که عربِ جاهلی از پیش می‌شناخت، ولی اکنون آن واژگان برای توصیفِ حوزه‌های معناشناختیِ واژگانِ شناخته شده‌ی او کشش نداشت. نمونه‌ی روشنِ آن واژه‌ی کریم است که در واژگانِ جاهلی اصطلاحی کلیدی بود، به معنای چنان بزرگوار نژاده‌ای که با حدِّ اعلای بخشش دست به دست می‌گردید. از نظرِ جاهلی مفهومِ کَرَم (بخشش) با تنگ چشمی (بُخل) که پیش‌تر گفته آمد بسیار دوگانه بود؛ با این همه، قرآنِ مجید حوزه‌ی معناشناختیِ کرم را به گونه‌ای که عربِ جاهلی می‌شناخت تغییر داد و آن را گردِ مفهومِ «تقوی» (پرهیزگاری) به گردش درآورد (إنّ اکرَمَکُم عِنْدَ الله أتقیکُمْ ۴۹:۱۳) و حوزه‌ای معناشناختی را که نزدِ او ناشناخته بود

معرّفی کرد. قرآنِ مجید ساختارهای مفهومیِ اصطلاحاتِ کلیدیِ جاهلی را به گونه‌ای تغییر داد که بر روشِ تند و افراطیِ تغییراتِ حوزه‌های معنا شناختیِ آجِل در واژگانِ جاهلی تأثیر گذاشت. شبکه‌ی مفهومی و معناشناختی‌یی که خویش را به چنان فرهنگِ واژگانی درآورد، خود برای همیشه در جهان بینی‌یی که طرح می‌کرد حل شد، به گونه‌ای که از زبانِ تازی حذف گردید. با این همه، واژگانِ به کار رفته در قرآنِ مجید همان‌هایی بودند که پیش از اسلام به کار می‌رفتند. مفاهیمی که آنها طرح می‌کنند و نقشی که در چهارچوبِ فرهنگِ معناشناختی بازی می‌کنند از جهان بینیِ جاهلی نمودار نشد. بدین گونه، واژگانِ جاهلی در زبانِ تازیِ اسلامی و در سازمان‌دهیِ دوباره و شکل‌گیریِ مجدّدِ ساختارهای مفهومی، در حوزه‌های معنایی، و در فرهنگِ واژگانی و فرهنگِ واژگانیِ بنیادینِ قرآنی گنجانده شد ــ همان واژگانی که روزگاری به برداشتِ جاهلی از جهان و زندگی و هستیِ بشری خدمت می‌کرد. اثرِ این اسلامی شدنِ زبان در حدیث و سنّت بازتاب یافت. کاربردِ مؤثّرِ آن، به دستِ مسلمانانِ دانشمند، که از خرد و اشراق و تمیز برخوردار بودند، از دیدِ علمی و با شور و شوق و کوشاییِ علمی ثبت و ضبط گردید. این زبانِ تازه‌ی تازی است که در این جا به معنای زبانی است که سرشتِ آن علمی است.

همین فرایندِ اسلامی شدن، در شبکه‌ی مفهومی و معناییِ زبان‌های غیرِتازیِ خلق‌های ملسمان به جریان افتاد. به منظورِ این که شبکه‌ی مفهومی و معنایی در حکومتِ معنای معتبر و مستند و کاربردِ درست اصلی و پا برجا گردد، درست مانندِ طرحِ جهان‌بینیِ اسلامی، هر زبانی از امّتِ اسلامی سرشار از فرهنگِ واژگانیِ بنیادینِ اسلامی شد. واژگانِ بنیادینِ اسلامی شاملِ کلمات و اصطلاحاتِ کلیدی‌یی است که از نظرِ معنا به هم وابسته‌اند، و بر روی هم، ساختارِ مفهومیِ واقعیّت و هستیِ مطروحشان را تعیین می‌کنند. در این رهگذر، هر زبانی از امّتِ مسلمان با هر زبانیِ دیگر، در این فرهنگِ واژگانیِ بنیادین، به عنوانِ فرهنگِ واژگانیِ بنیادینِ خود، مشترک است، و در واقع همه‌ی زبان‌های ملت‌های مسلمان به خانواده‌ی یگانه‌ی زبان‌های اسلامی متعلق‌اند. آنچه می‌خواهم این جا معرّفی کنم مفهومِ زبانِ اسلامی است ــ که چنین چیزی هست: زبانِ اسلامی. چون زبانی که می‌تواند به عنوانِ اسلامی طبقه‌بندی شود در فرهنگِ مشترکِ واژگانیِ بنیادینِ هر یک از این زبان‌ها واقعاً وجود دارد، تعبیرها و اصطلاحاتِ کلیدیِ فرهنگِ واژگانیِ هر کدام می‌بایست معناهای مشترک داشته باشند، چرا که همه درگیرِ

شبکه‌ی مفهومی و معنائیِ مشترک‌اند. به این دلیل، دقّتِ معنایی، با نگرش به کاربردِ اصطلاحات و مفاهیمِ اصلی و کلیدیِ اسلامی، در بررسی‌های منطقی و فکریِ ما اهمیّتِ والایی دارد. برای نمونه، اگر امروز می‌بینیم واژه‌ی دانش (علم)، که اصطلاحِ کلیدیِ عمده در فرهنگِ واژگانیِ بنیادینِ همه‌ی زبان‌های اسلامی است رساننده‌ی دلالت‌های مفهومیِ گوناگون در هر عضوی از خانواده‌های زبان‌های اسلامی است، این حقیقتِ اندوهگنانه، برخاسته از آنچه به‌گونه‌ای مبهم یک «دگرگونیِ اجتماعی» تعبیر شده است نیست، بلکه به خاطرِ آشفتگی و نادانیِ وابسته به از دست دادنِ ادب است ــ که بعد توضیح خواهم داد ــ که قوای فکری و معنویِ مشروع را به تحلیل می‌برد و وابسته به سرشاریِ مفاهیمِ بیگانه‌ای است که انگیزه‌ی جابه‌جایی در شبکه‌ی حوزه‌های معنایی و پیوندهای مفهومی شده است. بسیاری از اصطلاحاتِ کلیدیِ عمده در فرهنگِ واژگانیِ زبان‌های ملت‌های مسلمان هم اکنون جابه‌جا شده‌اند و به ناچار به‌گونه‌ای پوچ و بی‌معنا به حوزه‌های بیگانه‌ی معنا خدمت می‌کنند. این پدیده‌ی نوینِ فرهنگی چیزی است که انگیزه‌ی پریشانی و آشفتگیِ اندیشه‌ی اسلامی است. این، گونه‌ای واپس‌گرایی به جهان بینی‌های نااسلامی است. این، همان است که آن را نااسلامی شدنِ زبان می‌خوانم. نادانی و آشفتگی و سرشاریِ مفاهیمِ بیگانه نیز به از دست دادنِ نیروهای عاطفیِ بومیِ محدود و مکتبی ساختنِ آیین‌های نژادی و فرهنگی‌یی که سراسر به فرایندِ نااسلامی شدن گرایش دارند، یاری داده است. چون زبان و اندیشه با هم پیوندی درونی دارند، آشفتگیِ معنایی در کاربردِ نمادهای زبان شناسی در تفسیرِ خودِ اسلام و جهان‌بینی‌اش آمیختگی و اشتباه پیش می‌آورد. نمونه‌ی عالیِ آن، قضیّه‌ی سرازیر شدنِ اندیشه‌گریِ یونانی و دشواری‌های فلسفیِ آن به درونِ اندیشه‌ی مسلمانان از رهگذرِ نگاشته‌های فیلسوفان است ــ همان گونه که غزالی ردّ و نقضِ فیلسوفان را در کتابِ برجسته‌ی تهافت الفلاسفه آشکارا ناشی از ناسازگاری و دشواری‌های وابسته به واژگان و اصطلاحاتِ فیلسوفان و مفاهیم و معانیِ آنها در بافت و مضمونِ اسلام دانسته است. با این همه، بحران‌های فکری، فرهنگی، و معنویِ کنونی در میانِ مسلمانان جدّی‌تر از بحران‌هایی است که به دستِ فیلسوفان و دیگران درگذشته پدید آمد، زیرا اکنون سایه‌ی دشواری‌ها نه تنها سیمای فلسفی بلکه تقریباً هر چهره‌ای از زندگی را می‌پوشاند. حتّی مفهومِ ما از دین اکنون پریشان شده است: سرازیر شدنِ مفاهیمِ بیگانه نظام‌های گوناگون را، شاملِ

دانش‌های طبیعی، کاربردی، انسانی، اجتماعی و هنر، درهم شکسته است.

دمیدنِ جنبشِ نوگرا (modernist) در نیمه‌ی دومِ واپسین سده، فوریّتِ بیداریِ فکری و معنوی و هشیاریِ مسلمانان را چندان بانگ نزد، بلکه آغازه‌های یک واگشتِ گسترده و منظّمِ گذشته‌ی علمی و رهبریِ فکری و معنویِ آن را نشان داد، که تا امروز وارثِ میراثِ آشفتگی و پریشانیِ فرهنگی، فکری، و معنویِ آن‌هاییم. برای نمونه، در پیوند با تفسیر و تأویل، پایه‌گذارِ آن جنبش و شاگردانِ بلافصلش، با پافشاری، از ارزش‌هایی که در حقیقت خوی و منشِ نزدیک به تفسیرِ مسیحی داشت دفاع می‌کرد، که به گستردگی بر پایه‌ی گمانه‌ی علمی (ظنّ) و اندیشه‌ی شخصی (هَوَیٰ) و مفهومِ نِسْبی‌گراییِ تاریخی (historical relativism) استوار بود. با این‌همه، آنان به عنوانِ بخشِ بزرگی از برنامه‌ی به اصطلاح نو کردنِ زبانِ تازی، چیزی را گنجاندند که اکنون در عمل آشکارتر شده است ــ پس از بازنگری و برخوردشان با مفاهیمِ اسلامیِ بیان شده به زبانِ تازی و همانند سازی‌شان از مفاهیمِ بیگانه‌ای که اصطلاحات و واژگانِ تازیِ نمایشگرِ آنها را به کار می‌برد. در واقع به چنین نو کردنی نیاز است! درست است که درگذشته فیلسوفان و اندیشه‌مندانِ مسلمان عموماً ناگزیر بودند تا با مفاهیمِ بیگانه دست به گریبان شوند و واژگان و اصطلاحاتِ شایسته‌ای بیابند که درهم شکنیِ قالب‌های واژگان و اصطلاحاتِ تازی را به دنبال نیاورد و نقش‌های معناییِ آن‌ها را در نظامِ معناییِ اسلامی جابه‌جا نکنند. و آنان، درگذشته، در برابرِ آن آزمونِ والای فکری و فرهنگی تاب آورده بودند. امروز، مسلمانان و زبانِ تازی، همراه با دیگر زبان‌های اسلامی، ناگزیرند با همان گونه آزمون ولی سخت‌تر و بسی گسترده‌تر روبه‌رو شوند. دشواریِ این مسأله آن است که به سادگیِ یک مسأله‌ی زبانی نیست، بلکه موضوعِ جهان بینی است. آشفتگیِ معنایی به عنوانِ دستاوردی از کاربردِ نادرستِ مفاهیمِ کلیدی در فرهنگِ واژگانیِ اسلامی می‌تواند بر درکِ جهان بینیِ اسلامیِ ما نشان بگذارد. مفهومِ آموزش و پرورش یکی از مفاهیمِ کلیدی در فرهنگِ واژگانیِ بنیادینِ اسلامی است که اکنون، اصطلاحِ تربیت، نشانگرِ آن شده است.

## مفهومِ آموزش و پرورش در اسلام

از دیدگاهِ من، چنین پیداست که اصطلاحِ تربیت برای نشان دادنِ معنای آموزش و پرورش به مفهومِ اسلامی، نه کاملاً روشن است و نه حتّی درست و شایسته. از آن جا که

اصطلاحِ به کار رفته اهمیّتِ بسیار دارد، باید تصوّرِ درستی را از آموزش و پرورش و فرایندِ آموزش به دست دهد. برای همین است که باید اکنون اصطلاحِ تربیت را موشکافانه بررسی کنیم و اگر لازم آید گزینه‌ی دقیق‌تر و درست‌تری را پیشنهاد کنیم. معنای آموزش و پرورش و آنچه که دربر گیرنده‌ی آن است، در ساختِ نظامِ آموزش و پرورش و روندِ آن اهمیتِ فراوان دارد. گیریم از من بپرسند: آموزش و پرورش چیست؟ و من پاسخ دهم: آموزش و پرورش فرایندی است از رسوخ دادنِ چیزی به افرادِ انسانی. در این پاسخ، «فرایندی از القا و رسوخ دادن» به روش و نظامی اشاره می‌کند که به یاریِ آن، آنچه «آموزش و پرورش» خوانده می‌شود، کم کم، انتقال می‌یابد: «چیزی» به محتوای آنچه رسوخ پیدا می‌کند اشاره دارد. «افرادِ انسانی» به دریافت کننده‌ی فرایند و محتوا اشاره می‌کند. اکنون، پاسخِ بالا شاملِ سه عنصرِ بنیادین است که آموزش و پرورش را می‌سازد: فرایند، محتوا، دریافت کننده. با این‌همه، این هنوز یک تعریف نیست، زیرا آن سه عنصر آگاهانه گنگ و مبهم رها شده‌اند. از این گذشته، راه و روشِ تنظیمِ این جمله که منظور از آن گستردن به چهره‌ی یک تعریف است ــ مانندِ آنچه در بالا ارائه شد ــ این تصوّر را پدید می‌آورد که آنچه بر آن تأکید می‌شود فرایند است؛ گیریم، دوباره آن پاسخ را این گونه بیان کنم: آموزش و پرورش، چیزی است که رفته رفته به انسان رسوخ یابد. اکنون، در این جا، باز هم سه عنصرِ بنیادینِ جدا نشدنیِ مربوط به آموزش و پرورش را گنجانده‌ایم، ولی ترتیبِ تقدّم و الویّتِ عنصرِ مهمّی که آموزش و پرورش را می‌سازد، اکنون محتوا است و نه فرایند. بگذارید این شیوه‌ی بیانِ واپسین را موردِ توجه قرار دهیم و تجزیه و تحلیلِ به هم پیوسته و جدا نشدنی را پی گیریم.

سخن را از انسان آغاز می‌کنم. زیرا تعریفِ انسان عموماً از پیش برای ما شناخته شده است، یعنی انسان یک «حیوانِ ناطق» است. از آن جا که ناطق بودنْ (rationality) انسان را تعریف می‌کند، باید دستِ کم تصوّری از «ناطق» (rational) داشته باشیم و همه‌ی ما در این که به «عقل» (reason) اشاره می‌کند همداستان شویم. امّا در تاریخِ اندیشه‌گریِ غرب، مفهومِ واژه‌ی *ratio* (نُطق، عقل) بسیار بحث انگیز شده است و ــ دست کم از دیدگاهِ مسلمانان ــ مشکل آفرین گردیده است، زیرا کم کم در فرایندِ غیرِدینی شدنِ اندیشه‌هایی که از دوران‌های یونانیان و رومیان در بسترِ تاریخِ اندیشه‌گریِ غربی گذر کرده است، از «اندیشه» *(intellectus)* جدا شده است. اندیشه‌مندانِ مسلمان میانِ آنچه

از *ratio* (عقل) برداشت می‌شود و آنچه از *intellectus* (اندیشه) دریافت می‌گردد، تفاوتی در ذهن نداشتند. آنان عقل را به عنوانِ اتّحادِ سازمندِ هر دو واژه‌ی نطق *(ratio)* و اندیشه *(intellectus)* تصوّر می‌کردند. مسلمانان با داشتنِ چنین تصوّری در ذهن انسان را به عنوانِ حیوانِ ناطق[۴] تعریف کردند که اصطلاحِ ناطق دلالت بر معنای منطقی دارد. انسان دارای قوّه‌ای درونی است که معنا را عرضه می‌کند (یعنی ذونطق است)[۵]. این ارائه‌ی معنا، که شاملِ داوری و تمیز و توضیح است، همان چیزی است که «منطقی بودنِ» انسان را تشکیل می‌دهد. واژه‌های ناطق و نطق از ریشه‌ای گرفته شده‌اند که معنای اساسیِ «گفتار»، به مفهومِ گفتارِ انسانی، را می‌رساند، به گونه‌ای که این هر دو بر وجودِ قوه و استعدادِ معیّنی در انسان برای بیانِ کلمات در قالبی معنادار دلالت دارند. انسان، همان گونه که باید، «حیوانی ناطق» است و تلفظِ نشانه‌های زبانی در قالب‌های معنادار چیزی نیست جز بیانِ بیرونی، دیداری، و شنیداریِ واقعیّتِ درونیِ دیده نشدنی که آن را عقل می‌نامیم. واژه‌ی عقل خود اساساً بر گونه‌ای «بستن» یا «نگاه داشتن» دلالت دارد، چنان که از این نظر، عقل دلالت بر خاصیّتی ذاتی می‌کند که موضوعاتِ علم را می‌بندد و نگاه می‌دارد. عقل با قلب مترادف است، همان گونه که قلب که یک عضوِ معنویِ شناخت به نامِ «دل» است با عقل مترادف است[۶]. سرشتِ راستینِ عقل آن است که عقل جوهری معنوی است که نفسِ ناطقه، از رهگذرِ آن، حق را از باطل تشخیص و تمیز می‌دهد[۷]. از این نکته و منابعِ بسیارِ دیگر که آنها را یاد نکردیم روشن می‌شود که واقعیّتِ نهفته در تعریفِ انسان، این جوهرِ معنوی است که هر کس به هنگامِ گفتنِ کلمه‌ی «من» آن را نشان می‌دهد. بدین گونه، هرگاه از آموزش و پرورش سخن می‌گوییم باید به این واقعیتِ انسان پیوند یابد و نه تنها به کالبدِ او و سیمای حیوانیّتش[۸]. در تعریفِ انسان به عنوانِ حیوانی ناطق، که در آن منظورِ ما از «ناطق»، «دارای استعدادِ درکِ سخن و قوه‌ی مسبّبِ بیان» منظور است ــ که داوری، تمییز، تشخیص و توضیح است و با بیانِ واژگان یا اصطلاحات در قالبی معنادار

۴) برای نمونه بنگرید به جرجانی در کتاب یاد شده، ص ۳۹.
۵) بنگرید به «نطق» در تهانوی، کشّاف اصطلاحات الفنون، ۶ جلد، بیروت، ۱۹۶۶، ج ۶، ص ۱۴۱۸.
۶) بنگرید به ابن منظور، در کتابِ یاد شده، ج ۲، ص ۴۵۷، ستون ۲.
۷) بنگرید به جرجانی، ص ۱۵۷.
۸) درباره‌ی مفهومِ انسان و پیوند میانِ جوهرِ راستینِ او، حیوانیّت او، و کالبدش، برای نمونه، بنگرید به تهانوی، «انسان»، ج ۱، صص ۷۵-۷۸.

سر و کار دارد. منظور از «معنا» در متنِ کنونی و بر پایه‌ی مفهومِ واژه‌ی معنا، عبارت است از شناختِ جای هر چیز در یک نظام. چنین شناختی هنگامی چهره می‌بندد که رابطه‌ای که یک چیز با دیگر چیزها در این نظام دارد، روشن و مفهوم شود. این رابطه، گونه‌ای نظم را توصیف می‌کند. معنا، به شیوه‌ای که در بالا بیان داشتیم، عبارت است از تصویری ذهنی که در آن یک واژه یا اصطلاح برای دلالت بر آن به کار گرفته می‌شود. هنگامی که آن واژه یا اصطلاح در ذهن به چهره‌ی یک عقیده یا تصوّر در می‌آید (عقل، با اشاره به نطق)، مفهوم نامیده می‌شود؛ همان گونه که یک شکلِ درخورِ فهم که در پاسخ به پرسشِ «آن چیست؟» تشکیل می‌شود، ماهیت نام دارد. هنگامی که به چیزی به عنوانِ چیزی که در بیرون از ذهن وجود دارد می‌نگریم، یعنی به شکلِ عینی، به آن چیز حقیقت می‌گوییم. وقتی به همان چیز به عنوانِ یک واقعیتِ مشخّصِ جدا و متمایز از دیگران نگاه می‌کنیم، به آن ماهیّت می‌گوییم[۹]. به این شیوه و در متنِ گفتارِ کنونی، می‌گوییم که آنچه معنا یا تعریفِ معنا را تشکیل می‌دهد عبارت است از شناختِ جایگاهِ هر چیز در یک نظام که زمانی رخ می‌دهد که رابطه‌ای که یک چیز با چیزهای دیگر در این نظام دارد روشن و مفهوم می‌شود. و نیز می‌گوییم که این رابطه نظمِ خاصّی را توصیف می‌کند. اگر همه چیز در هر نظام در یک جایگاه می‌بود، آن گاه، نه شناختی می‌توانست وجود داشته باشد و نه مفهومی؛ زیرا هیچ معیارِ ارتباطی برای داوری، تمییز، تشخیص، و توضیح وجود نمی‌داشت. در حقیقت، هیچ «نظامی» نمی‌بود. برای آن که شناخت مقدور باشد باید فصلِ مقوّم (specific difference) یا وجهِ مشخِّص وجود داشته باشد، باید رابطه‌ی ماهیّتی (essential relation) باشد و، علاوه بر آن، این‌ها باید بپایند و بمانند؛ زیرا اگر این فصل و رابطه نه پایدار بلکه به ویژه و در اساس در یک حالتِ دگرگونیِ همیشگی می‌بودند آن گاه شناختِ چیزها ممکن نمی‌بود و معنا از میان می‌رفت. در این طرحِ کلّیِ کوتاه، پیوندِ درونیِ موجود میانِ معنا و علم آشکار می‌شود.

دومین عنصرِ مهمِّ به هم پیوسته و جدا نشدنی در آموزش و پرورش، محتوای آن است که در این جا با «چیزی» بیان می‌شود. این کار آگاهانه چهره می‌گیرد، زیرا با آن که همه می‌دانیم که آن واژه باید اشاره به علم باشد، با این همه، باید مشخص کنیم که منظورِ ما از

۹) برای نمونه بنگرید به جرجانی، صص ۲۳۵-۲۳۶؛ تهانوی، ج ۵، صص ۱۰۸۴-۱۰۸۵.

آن چیست. فرادهی و فراگیریِ مهارت‌ها به تنهایی، هر چند علمی باشد، بی‌توجّه به این که آیا آنچه آموخته می‌شود در حوزه‌ی «علم» به مفهومِ کلّی قرار می‌گیرد یا نه، الزاماً آموزش و پرورش را تشکیل نمی‌دهد. فراگیری و فرادهیِ علومِ انسانی، طبیعی، و کاربردی به تنهایی آموزش و پرورش را به مفهومی که ما توضیح می‌دهیم تشکیل نمی‌دهد. در علم «چیز»ی وجود دارد که اگر با تکرار در ذهن جاگیر نشود، فرادهی و فراگیری و جذبْ آن را به چهره‌ی آموزش و پرورش در نخواهد آورد. در حقیقت، آن «چیز»ی که در این جا بدان اشاره می‌کنیم، خودِ علم است؛ در حقیقت، آن چیز، عبارت است از دانشِ مطلوب و هدفِ جستجویِ آن. در این لحظه، ناگزیریم بپرسیم: پس، علم چیست؟ یا علم چه چیزی را در بر می‌گیرد؟ در آغاز، به این اشاره کردم که برابرِ سنّت و عرفِ اسلامی، به دو گونه تعریف پی می‌بریم: تعریف به حدّ و تعریف به رسم. منظور از تعریف به حدّ، تعیینِ دقیق یا کوتاهِ مشخِّصِ یک چیز است؛ و منظور از تعریف به رسم، توصیفِ ماهیّتِ یک چیز است. این جدایی و تمایز آشکار می‌سازد که چیزهایی وجود دارند که می‌توانیم آنها را به دقّت با ویژگیِ متمایز و دقیقشان ـ مانندِ موردِ تعریفِ انسان ـ توصیف کنیم و چیزهایی وجود دارند که نمی‌توانیم آنها را این گونه تعریف کنیم امّا می‌توانیم تنها با توصیفِ ماهیّتشان تعریف کنیم. علم، در جرگه‌ی مقوله‌ی اخیر در می‌آید. تعریف‌های فراوانی هست که سرشتِ علم را توصیف می‌کند، ولی آنچه به این بحث بستگی پیدا می‌کند معرفت‌شناختی است، زیرا دانستنِ آن که بافتِ معرفت‌شناختیِ اسلامی چه چیزی را دربر می‌گیرد مهمّ می‌نماید. شاید مهم‌ترین استلزامِ آن در تأثیرش بر تصوّرِ ما از واقعیّت و حقیقت و برداشتِ ما از آموزش و پرورشِ مؤثّر است. مسلمانان همنوایند که سراسرِ علم از سوی خداوند به ما می‌رسد، و نیز می‌دانیم که شیوه‌ی دریافتِ آن و قابلیّت‌ها و حواسّی که آن را دریافت و تعبیر می‌کنند آشکارا تفاوت دارند. از آن جا که سراسر و تمامِ علم از سوی خداوند می‌آید و به مددِ استعدادهای مادّی و معنویِ روح تعبیر می‌شود، چنین برمی‌آید که شایسته‌ترین تعریف عبارت خواهد بود از آن که علم، با اشاره به خداوند به عنوان سرچشمه‌ی آن، حصولِ معنا یا صورتِ یک چیز در نفس است، و دیگر آن که با اشاره به نفس به عنوانِ تعبیر کننده‌ی آن،

علم عبارت است از وصولِ نفس به معنای یک چیز یا موضوع[۱۰]. پیش‌تر گفته‌ایم که جهانِ طبیعت، آن گونه که در قرآنِ کریم توصیف شده است، مانندِ یک کتابِ سترگِ گشوده است؛ و هر جزئی از آن، و آفاق و انفسِ خودِ ما، مانندِ واژه‌ای است در آن کتابِ بزرگ که درباره‌ی آفریننده‌اش با انسان سخن می‌گوید[۱۱]. اکنون، واژه، آن گونه که به واقع هست، یک نشانه و یک نماد است؛ و شناختش، آن گونه که به واقع هست، عبارت است از شناختِ آنچه که مبیِّنِ آن است، آنچه که نشانگرِ آن است، و آنچه که معنا می‌دهد. مطالعه‌ی واژه به عنوانِ یک واژه و نگرش به آن، چنان که گویی واقعیّتِ جداگانه‌ای از آنِ خود دارد، همانندِ از دست دادنِ متمایزِ راستینِ مطالعه‌ی آن است. با چنین نگرشی، دیگر نشانه و نمادی در کار نیست، چون ناگزیر به خودش اشاره می‌کند که بیانگرِ آن چیزی نیست که به واقع هست. همین گونه است مطالعه‌ی طبیعت، و مطالعه‌ی هر چیز و هر موضوعِ علم در آفرینش، که به قصدِ دستیابی به علمِ آن دنبال می‌شود؛ اگر عبارت به گونه‌ای که به واقع هست به این منظور گزیده شود که به مفهومِ واقعیّتِ مستقلِ ادّعا شده‌ی آن، در ذات و در وجود، باشد، به گونه‌ای که گویی چیزی غایی و حیاتی است. پس چنین مطالعه‌ای تهی از منظورِ واقعی است و دانش‌پژوهی به چهره‌ی یک کژروی از حقیقت درمی‌آید که الزاماً اعتبارِ چنین علمی را زیرِ سؤال می‌کشاند. زیرا یک چیز یا موضوعِ علم به گونه‌ای که به واقع هست، جز آن چیزی است که هست و آن جز از آن چیزی است که معنا می‌دهد. پس، درست همان گونه که مطالعه‌ی واژگان به عنوانِ واژه‌ها به سطحِ نادرست و معمولیِ اعتقادِ تجربی به وجودِ جوهرهای ادّعاییِ بیرون از ذهن می‌انجامد، در حالی که، در واقع، این به اصطلاح جوهرها تنها از دیدِ ذهنی مفروض است[۱۲]. یک چیز هم، مانند یک واژه، در واقع، در نهایت یک نشانه یا نماد است که ظاهری و جدا نشدنی از چیز دیگر، نه به همان اندازه ظاهری، است. با چنان تدبیری که

---

۱۰) بنگرید به جرجانی، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۱۱) سوره‌ی ۴۱، آیه‌ی ۵۳: به زودی به ایشان می‌نمایانیم نشانه‌های خویش را در آفاق و در خودهاشان تا بر ایشان آشکار شود که او حق است.

۱۲) در این جا به نظریه‌ی ماهیّت‌گرایانه از واقعیّت در برابر نظریه‌ی وجودگرایانه اشاره می‌کنم، ولی با واژه‌ی وجودگرایانه در گفتارِ کنونی خویش، به اندیشه‌گری فلسفی غیرعربی که اگزیستانسیالیسم نامیده می‌شود، اشاره نمی‌کنم، بلکه اشاره دارم به این نظریه‌ی اسلامی است که وجود، تشکیل دهنده‌ی جوهرهای واقعی چیزهاست.

به هنگامِ مشاهده‌ی اوّلی، دیگری، که نمی‌تواند دیده شود و با اوّلی از یک مقوله است، شناخته گردد. آنچه که به چهره‌ای همگانی مطرح کردیم، در حقیقت، شرحِ کوتاهی است از مفهومِ قرآنیِ آیه در اشاره به واژگان و چیزها[۱۳]. بدین خاطر است که علم را از دیدگاهِ معرفت شناسی به عنوانِ وصولِ معنای چیز (شیء) در نفس یا وصولِ نفس به معنای شیء تعریف کرده‌ایم. «معنای یک چیز» به مفهومِ معنای درستِ آن است، و آنچه که معنای «درست» به شمار می‌آید، در این متن، با نگاه به بینشِ اسلامی از واقعیّت و حقیقت، آن گونه که در نظامِ تعقّلیِ قرآنی معرّفی شده است، تعیین می‌شود. اکنون، می‌توانیم اشاره‌ی پیشین خود را به پیوندِ به دست آمده میانِ تفسیر و تأویل به عنوانِ روش‌های معتبرِ نگرش به علم و روش‌شناسیِ علمی با توجه به تحقیق و تعبیرمان از جهانِ طبیعت و اهمیّتِ آن در برداشتِ‌مان از علم و آموزش و پرورش، خاطرنشان سازیم. به همان شیوه که تفسیر و تأویل برای قرآن به کار می‌رود و همگیِ نظامِ تعقّلیِ آن و معناهای بازتاب یافته‌اش در حدیث و سنّت و در اشیاءِ جهانِ تجربی است، کتابِ جهانِ طبیعت هم باید با روش‌هایی علمی که از روش‌های تفسیر و تأویل سرمشق می‌گیرد تفسیر شود و اشیاءِ جهانِ تجربی را «واژگانی» تلقّی کند به عنوان نشانه‌ها و نمادهایی در شبکه‌ای از پیوندهای تعقّلی که، در مجموع، یک یگانگیِ سازمند را توصیف می‌کند که بازتابِ خودِ قرآنِ کریم است. در این روش، همچنین قرآنِ کریم عالی‌ترین مرجعی است که حقیقت را در جُستارهای عقلانی و تجربیِ ما تأیید می‌کند. آنچه ما می‌گوییم این است که علم، در اشاره به معنا، عبارت است از شناختِ جاهای واقعی و شایسته‌ی اشیاء در نظمِ آفرینش، چنان که به شناختِ جایگاهِ واقعیِ خداوند در نظمِ هستی و وجود بینجامد.

گفتیم که در علم، «چیز»ی هست که اگر با تکرار جاگیر نشود، آموزش و پرورش انجام نمی‌گیرد و جذب، آن را به آموزش و پرورش تبدیل نخواهد کرد؛ نیز گفتیم که این «چیز»ی عبارت است از علم، و هدفِ جستجوگریِ آن. و امّا هنگامی که علم در این جا به صورتِ «شناختِ محل‌های شایسته‌ی اشیاء در نظمِ آفرینش چنان که به تشخیصِ جایگاهِ واقعیِ خداوند در نظمِ هستی و وجود بینجامد» تعریف می‌شود باز هم بسنده نخواهد بود تا آموزش و پرورش را یک آموزش و پرورش به مفهومی که بیان می‌داریم

---

۱۳) درباره‌ی معنای واژه‌ی آیه، برای نمونه، بنگرید به ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۶۲، ستون ۱.

بسازد ــ مگر آن که آن «چیزی» در تعریفِ علم گنجانده شـود. تـنها شـناخت و تشخیصِ جاهای شایسته و درخورِ اشیاء و خداوند الزاماً دربر گیرندهی کنشِ متلازمِ انسان بـرای رفتار برابرِ شرطهای مناسبِ آنچه که شناخته میشود نیست. تشخیصِ واقعی و شایسته باید تصدیق به دنبال آورد وگرنه آن تشخیص بیهوده است. اکنون، روشن میشود که آن «چیزِ» موجود در علم که باید داشته باشیم تا آموزش و پرورش را تحقّق بخشیم عبارت است از تصدیقِ جاهای واقعیِ اشیاء و خداوند که وجودِ آنها در نظمِ آفرینش و وجود و هستی پذیرفته میشود. بنابراین، اکنون در جایگاهی قرار گرفتهایم که بتوانیم تـعریفِ خود را از هدفِ آموزش و پرورش این گونه کامل کنیم: شناخت و تصدیقِ جاهای واقعیِ اشیاء در نظمِ آفرینش، چنان که به شناخت و تصدیقِ جایگاهِ واقعیِ خداوند در نظمِ هستی و وجود بینجامد.

در تعریفِ خود از علم، یعنی علم چه چیزی را در بر میگیرد و محتوای آموزش و پرورش کدام است، متوجّه میشویم که مفهومِ «جای واقعی» به دو حـوزهی کـاربردی بستگی دارد: از یک سو، به حوزهی هستیشناسی اشاره میکند که شاملِ انسان و جهانِ اشیاءِ تجربی است و، از سوی دیگر، به حـوزهی خـداشـناسی اشـاره دارد کـه شـاملِ سیماهای مذهبی و اخلاقیِ وجودِ بشری است. جای «واقعی و شایسته» به معنای جای «حقیقی» و «اصلی» است که واژهی حقّ نشانگرِ آن است، زیرا حقّ، هم بر واقعیّت و هم بر حقیقت دلالت دارد و به هر دو حوزه بستگی پیدا میکند. حقّ بـر داوریـی (حُکـم) دلالت میکند که بر واقعیّت یا حالتِ واقعی منطبق است. این داوری مستلزمِ بیانات یا واژگانِ رانده شده بر زبان یا قضایا، باورهای مذهبی، دینها، و دبستانهای فکری است. متضادِّ دقیقِ حق، واژهی باطل به معنای دروغ و چیزِ بیهوده و بیحاصل است. بدین گونه، واژهی حقّ، در اساس، بر یک تناسب و هماهنگی با شرایـطِ فـرهیختگی (حکـمت) و دادگری (عدل) دلالت دارد[۱۴]. منظورمان از عدل حالتِ موزونِ اشیاء در جاهای درست یا شایستهی آنها است. منظورِ مـا از فـرهیختگی (حکـمت)، دانشِ داده شـده از سـوی خداوند است که دریافت کنندهاش میتواند به یاریِ آن، داوریهای درستی دربـارهی اشیاء انجام دهد. بدین گونه، هنگامی که از حقیقتِ یک موضوع بـه عـنوانِ تـناسب و هماهنگیِ آن حقیقت یا واقعیّت نسبت به داوری (حُکم) سـخن مـیگوییم، مـنظورِ مـا

۱۴) بنگرید به جرجانی، ص ۹۴؛ نیز به شرحِ تفتازانی بر عقیده، از نسفی، قاهره، ۱۳۳۵ هـ، صص ۱۵-۱۶.

داوری‌یی است که از فرهیختگی (حکمت) برمی‌خیزد. پس، حقّ عبارت است از هماهنگی و تناسب با شرایطِ جاهای واقعی و شایسته‌ی اشیاء، آن گونه که به داوریِ درست تشخیص داده شود. تصوّرِ جاهای درست یا واقعی، لزومِ قرار داشتنِ اشیاء در آن وضع، یا گرفتن در یک نظمِ معیّن و مُرتّب بودن برابرِ «مرتبه‌ها» و «درجه‌ها»ی گوناگون را در بر می‌گیرد. از دیدگاهِ هستی‌شناسی، از پیش، اشیاء بدین گونه سامان یافته‌اند، ولی انسان به خاطرِ جهل درباره‌ی نظمِ دقیقِ حاکم بر سراسرِ آفرینش دگرگونی‌هایی پدید می‌آورد و جاهای اشیاء را بر هم می‌زند بدان سان که ستم پیش می‌آید. هنگامی که حقیقتِ موضوع بر انسان آشکار می‌شود و او آن را درمی‌یابد، آن گاه، بر او واجب می‌گردد که رفتارش را به گونه‌ای هدایت کند که با آن حقیقت سازگار باشد؛ و با سازگاری‌اش با آن حقیقت، در نتیجه، خودش را در جای واقعیِ خویش قرار می‌دهد. تشخیصِ حقیقت در هر دو حوزه‌ی هستی‌شناسی و خداشناسی، رفتاری را در انسان ایجاب می‌کند که با آن حقیقت همخوان است. بدین سان، حقّ بر «وظیفه» یا «تکلیف» نیز دلالت دارد که، برابرِ شرایط یا واقعیّت و حقیقت، تعهّد می‌آفریند[۱۵]. هنگامی که در اسلام از انسان به عنوانِ دارنده‌ی «حق»هایی به معنای ادّعای به‌جا یا آنچه که او محقِّ آن است سخن می‌گوییم منظورمان وظیفه یا تکلیفِ او یا به گونه‌ای است که توصیف شد. بنابراین، «تصدیق» به عنوانِ عنصرِ اساسی در «تشخیص» واقعی در مفهومِ اسلامیِ آموزش و پرورش به معنای «تأیید و اثبات» یا «تحقّق» و «واقعیّت بخشیدنِ» آنچه تشخیص داده می‌شود در خودِ (نفسِ) یک شخص است. اصطلاحِ نشانگرِ این کار، تحقیق است، که از همان ریشه‌ی حق گرفته شده است. تصدیقِ آنچه که شناخته می‌شود همان چیزی است که آموزش و پرورش انجام می‌دهد؛ وگرنه شناختِ تنها چیزی جز آموزش (تعلّم) نیست.

در این مرحله از آشکارسازیِ مفهومِ آموزش و پرورش در اسلام، تاکنون بسیاری از مفاهیمِ مهمّی را که مجموعه‌ی واژگانِ کلیدی و بنیادینِ نظامِ تعقّلیِ اسلام را می‌سازند، به آن پیوند زده‌ایم. ما مفهوم‌هایی چون: معنا، علم، حکمت، عمل، حقّ، نطق، نفس، قلب،

---

۱۵) برخوردِ جامع‌تری با مفاهیمِ عدل، حکمت، ظلم، صدق، کذب را در کتابِ زیر به قلمِ نگارنده می‌توان یافت:
*Islām: the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur, 1976, pp. 23-27.

مرتبه‌ها و درجه‌ها، آیه‌ها، و تأویل و تفسیر را به کوتاهی توضیح داده‌ایم. این مفاهیم را در قالبی معنادار به یکدیگر پیوند داده‌ایم و مفهومِ آموزش و پرورشی را که ویژه‌ی اسلام است شرح داده‌ایم و اکنون آن را این گونه تعریف می‌کنیم: شناخت و تصدیقِ رفته رفته رسوخ یابنده در انسان، وابسته به جاهای واقعیِ اشیاء در نظمِ آفرینش، چنان که به شناخت و تصدیقِ جایگاهِ واقعیِ خداوند در نظمِ هستی و وجود بینجامد. یک مفهومِ کلیدی و اصلیِ دیگر وجود دارد که در حقیقت برای آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشی جنبه‌ای اساسی دارد؛ زیرا دیگر مفاهیمی که یاد کرده‌ایم، همه معناهای خود را در این متن، تنها متوجّه آن می‌کنند، به گونه‌ای که خودِ آن به تنهایی به عنوانِ واژه‌ای دقیق برای دلالت بر آموزش و پرورش بسنده است. این از آن روست که مفهومِ اصلیِ موردِ اشاره، خود را به عنوانِ «آن چیزی» در علمی می‌شناساند که علمِ مقصود است به هنگامِ جستجوی آن. این مفهومِ اصلی در واژه‌ی ادب بیان می‌شود.

ادب، انضباطِ کالبد، اندیشه، و روح است؛ انضباطی که شناخت و تصدیقِ جای واقعیِ شخص را در پیوند با استعدادها و تواناییهای جسمانی، عقلانی، و معنویِ او تضمین می‌کند؛ شناخت و تصدیقِ این واقعیّت که علم و هستی برابرِ مراتب و درجاتِ گوناگونِ خود سامان می‌یابند. از آن جا که ادب به شناخت و تصدیقِ جا، مرتبه، و وضعیّتِ واقعی در زندگی و نیز انتظام در همکاریِ مثبت و مشتاقانه در اجرای نقشِ شخص همگام و همسو با آن شناخت و تصدیق اشاره می‌کند، تحقّق‌بخشیِ آن در شخص و در کلِّ جامعه، بازتابی است از وضعِ عدل. عدل، خود بازتابی است از فرهیختگی (حکمت) که پیش‌تر آن را چنین تعریف کردیم: آن علمِ خدادادِه‌ای است که به دریافت‌کننده‌اش توان می‌بخشد تا جای واقعی و درستی را که یک چیز یا یک موجود در آن است کشف کند. حالتِ بودن در جای واقعی، همان چیزی است که ما عدل نامیده‌ایم؛ و ادب عبارت است از همان شیوه‌ی شناختی که ما به یاریِ آن به حالتِ بودن در جای واقعی تحقّق می‌بخشیم. بدین گونه، ادب، به معنایی که در این جا تعریف می‌کنم، نیز بازتابی است از فرهیختگی (حکمت)؛ و با توجه به جامعه، ادب عبارت است از نظمِ عادلانه در درونِ آن. ادب، به تعریفِ دقیق، صحنه‌ی مشاهده‌ی (مشهدِ) عدلِ بازتاب‌یافته به وسیله‌ی حکمت است. گفتیم که ادب، خود را به عنوانِ علمِ مقصودِ جستجوگریِ علم می‌شناساند. هدف و مقصود از جستجوگریِ علم در اسلام جاگیر

کردنِ خوبی در بشر به عنوانِ انسان و خودِ شخصی است. هدفِ آموزش و پرورش، ایجادِ انسانِ خوب است و نه ـ مانندِ تمدّنِ غربی ـ ایجادِ شهروندِ خوب. منظور از واژه‌ی «خوب» در مفهومِ انسانِ خوب، دقیقاً انسانِ برخوردار از ادب به معنای توضیح داده شده در این جا است که زندگیِ معنوی و مادّیِ بشر را دربر می‌گیرد. زیرا انسان، پیش از آشکار شدن به عنوانِ بشر، مشترکاً پیمانی انفرادی با خداوند بسته و خداوند را به عنوانِ پروردگار (ربّ) شناخته و موردِ تصدیق قرار داده است ـ هنگامی که بر نفسِ خود گواهی داده و در برابرِ پرسشِ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُم؟» از سوی خداوند، پاسخ داده است: «بلیٰ»[۱۶]. این بدان معناست که انسان، پیش از یافتنِ قالبِ جسمانی، به قوّه‌ی شناختِ (معرفتِ) روحانی مجهّز شده بود، و می‌توانست بشناسد و تصدیق کند ـ به یاریِ حقیقتِ آنچه از رهگذرِ قوّه‌ی نطقِ خود تأیید کرد (قَوْل)، توانست واقعیّت و حقیقتِ وضعِ وجودیِ خویش را در پیوند با خدای خود، یعنی مالک، خالق، رازق، پروردگار، و تأمین کننده‌اش بشناسد و تصدیق کند. در حقیقت، این پیمان و میثاق و آنچه بر آن دلالت دارد، اصلِ ماهیّتِ دین است آن گونه که در اسلام به تصویب رسیده؛ زیرا تمامِ اصولِ اسلام در نهایت به آن وضعِ معنویِ پیشین برمی‌گردد[۱۷]. بدین سان، حکیمان به انسان در آن وضعِ معنوی با عبارتِ نفسِ ناطق اشاره کرده‌اند. سیمای دیگرِ طبیعتِ انسان، سیمایی است که به تجلّیِ او در قالبِ جسمانی، نفسِ حیوانی، اشاره می‌کند. بدین گونه، انسان «پیوندی دوگانه» است؛ موجودی تَک با طبیعتی دوگانه و دارای دو نفسِ همانند و همگون (نَفْسان)؛ یکی نسبت به دیگری در مرتبه‌ای والاتر. شناخت و تصدیقِ جای واقعیِ نفسِ حیوانیِ پایین‌تر به وسیله‌ی خودش نسبت به نفسِ ناطقِ والاتر است که ادبِ آن نفسِ پایین‌تر را می‌سازد. «شناخت» به معنای کشفِ جای واقعی است در موردِ آنچه شناخته می‌شود؛ و تصدیق به معنای کُنشِ متلازم به دست آمده از کشفِ جای واقعی است در موردِ آنچه شناخته شده است. شناختِ تنها، بی‌تصدیق، تکبّرِ صِرف است؛ زیرا تصدیق شدن، حقِّ شناخت است. تصدیقِ تنها، بی‌شناخت، نادانیِ محض است؛ زیرا حقِّ تصدیق این است که به شناخت تحقّق بخشد. هر یک از این دو به تنهایی باطل است؛ زیرا در اسلام هیچ علمِ ارزشمندی بدونِ همراهی با کنش و هیچ کنشِ ارزشمندی

---

۱۶) سوره‌ی ۷، آیه‌ی ۱۷۲.

۱۷) بنگرید به کتابِ یاد شده در پانوشتِ ۱۵.

بدونِ راهنماییِ علم وجود ندارد. انسانِ عادل کسی است که چنین ادبی را در نفسِ خود ایجاد کند تا به پیداییِ یک انسانِ خوب در وجودِ او بینجامد.

مفهومِ ادب به گونه‌ای که در این جا بیان کرده‌ام از مفهومِ اسلامیِ اوّلیّه‌ی آن برداشت می‌شود، پیش از محدود شدنش به قرائنِ موجود پیرامونِ مفهومِ پیرایشِ فرهنگیِ وابسته به ادبیّات و آداب و رسومِ اجتماعی که تا اندازه‌ی درخورِ نگرشی زیرِ تأثیرِ نوآوری‌های نوابغِ ادبی قرار گرفت. ادب، به معنای نخستین و مقدّماتی‌اش، یعنی دعوت به یک مهمانی. تصوّرِ مهمانی دلالت بر آن دارد که میزبان شخصی محترم و معتبر است، و اشخاصِ زیادی حضور دارند؛ که حاضران به زعمِ میزبان، شایستگیِ افتخارِ دعوت شدن را دارند و، بدین سان، کسانی‌اند پیراسته و آراسته و تربیت یافته که از آنان انتظار می‌رود که در گفتار، رفتار، و آدابِ معاشرت چنان عمل کنند که درخورِ مقامِ آنان باشد. اسلامی کردنِ این مفهومِ ابتداییِ ادب، فراخوانی به یک مهمانی، همراه با تمامِ ملازماتِ تصوّریِ ذاتیش در آن، که حتّی در آن زمان مستلزمِ علم بود، به چهره‌ای معنادار و پر محتوا در حدیثی از ابنِ مسعود بیان می‌شود، آن جا که خودِ قرآنِ کریم فراخوانی به مهمانی در روی زمین توصیفش می‌کند، که ما به شرکت جستن در آن از راهِ به دست آوردنِ معرفتِ واقعیِ آن ترغیب می‌شویم (إنّ هذا القرآن مَأدَبَة الله في الأرض فتعلّموا مِنْ مأدَبَته[۱۸]). قرآنِ کریم فراخوانیِ خداوند است به یک مهمانیِ معنوی و دانش اندوزیِ واقعی در آن به‌سانِ سهم بردن از خوراکِ عالیِ موجود در آن. به همان معنایی که لذّتِ خوراکِ عالی در یک مهمانی در پیِ مصاحبتِ شرافتمندانه و مؤدّبانه افزایش می‌یابد، و لازمه‌ی سهیم شدن در خوراکِ مشترک رعایتِ آدابِ معاشرت و رفتار و اخلاقِ پیراسته و آراسته است، به همین روش، باید تمجید و برخورداری و نزدیک شدن به دانش از رهگذرِ رفتاری چهره بندد که با سرشتِ ممتازِ آن هماهنگ بنماید. بنا بر این، حکیمان از آن علم به عنوانِ خوراک و زندگیِ روح سخن می‌گویند؛ آن است که روح را زنده کند. تأویلِ معنای «زنده» (الحيّ) به «دانا» (العالِم) در عبارتِ «او زندگان را از مردگان پدید می‌آورد»[۱۹]، از آن روست که اسلام، در حقیقت، به علم به‌سانِ خوراک و زندگیِ روح می‌نگرد. در نهایت، علمِ

---

۱۸) واژه‌ی مأدبه در این جا، به معنای مَدْعات [سفره] است. بنگرید به ابنِ منظور، ج ۱، ص ۲۰۶، ستونِ ۲. درباره‌ی مفهومِ اسلامی کردن، که در این جا ارائه کرده‌ام، بنگرید به برگ‌های پیش‌ترِ این گفتار.

۱۹) بنگرید به پیش‌تر و مآخذِ یاد شده در پانوشتِ ۳.

واقعی عبارت است از «چشیدنِ مزه‌ی آن». ذوق، که اهلِ بصیرت از آن سخن می‌گویند، تقریباً به همان گونه، واقعیّت و حقیقتِ موضوع را آشکار می‌سازد (کشف). به این دلیل، ادب مستلزمِ کنش (عمل) برای به انضباط درآوردنِ فکر و روح است؛ برای اکتسابِ کیفیّات و خوی‌های خوبِ فکر و روح است؛ انجامِ کنشِ درست است در برابرِ کنشِ نادرست؛ درست یا شایسته در برابرِ لغزش؛ و نگاه‌دارنده از بدنامی است. بنا بر این، ادب به عنوانِ کنشِ انضباطی، اکتسابِ انتخابی و کارکردِ درست و نگاهداریِ کیفیِ همراه با علمی که متضمّنِ آن است، تحقّقِ هدفِ علم را تشکیل می‌دهد. هنگامی که می‌گوییم هدفِ علم ایجادِ انسانِ خوب است، منظور آن نیست که هدفش ایجادِ یک جامعه‌ی خوب نیست؛ زیرا از آن جا که جامعه از انسان‌ها تشکیل می‌شود، خوب کردنِ تک تکِ افراد یا بیشترِ آنان جامعه‌ی خوبی را پدید می‌آورد. آموزش و پرورش تار و پود جامعه است. تأکید بر ادب، که کنش در آموزش و پرورش و فرایندِ تربیتی است، برای دستیابی به این اطمینان است که علم در جامعه به خوبی موردِ استفاده قرار می‌گیرد. به این منظور، حکیمان، اهل بصیرت، و پژوهشگرانِ دانشمند در جمعِ مسلمانانِ زمان‌های گذشته، دانش را با کنش و ادب در آمیختند و ترکیبِ موزونِ آنها را تربیت نامیدند. تربیت، درحقیقت، تأدیب است، زیرا ادب، برابرِ تعریفش در این جا، علم (دانش) و عمل (کنش) هر دو را دربر می‌گیرد.

در حدیثی که گفته آمد، پیوندِ تعقّلی میانِ دانش و ادب از پیش دانسته است. در حدیثِ دیگری که از آن مشهورتر است، نه تنها پیوندِ تعقّلی میانِ این دو مفهوم به شیوه‌ای حتّی مستقیم‌تر برقرار می‌شود، بلکه به گونه‌ای بیان می‌شود که بر وجودِ همانندی میانِ ادب و دانش دلالت دارد. حدیثی که به آن اشاره می‌کنم حدیثی است که در آن پیامبرِ گرامی (ص) فرمودند: «پروردگارم به من ادب آموخت، پس تأدیبِ مرا به والاترین چهره درآورد» (أدّبني ربّي فَأحْسَنَ تأديبي). به گفته‌ی ابنِ منظور، واژه‌ی أدَّبَ مترادفِ علَّمَ است[20] که زجّاج آن را به شیوه‌ی آموزشِ خداوند به پیامبرش پیوند داد[21]. اسمِ مصدرِ أدَّبَ (تأديب) نیز دارای همان معناست که آن را «آموزش و پرورش» ترجمه کرده‌ام و همانندِ مفهومیِ آن را در اصطلاحِ تعلیم (آموزش) داریم. در تعریفِ معنا گفتیم

۲۰) لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۰۶، ستون ۲.
۲۱) همان.

که معنا عبارت است از شناختِ جای هر چیز در یک نظام[۲۲]. از آن جا که علم شاملِ حصولِ معنا در روح و وصولِ آن به وسیله‌ی روح است، علم را چنین تعریف کردیم: شناختِ جاهای واقعیِ اشیاء در نظمِ آفرینش، چنان که به شناختِ جایگاهِ واقعیِ خداوند در نظمِ هستی و وجود بینجامد[۲۳]. برای آن که علم را به آموزش و پرورش تبدیل کنیم، عنصرِ اساسیِ تصدیق را به شناخت افزودیم و محتوای آموزش و پرورش را چنین تعریف کردیم: شناخت و تصدیقِ جاهای واقعیِ اشیاء در نظمِ آفرینش، چنان که به شناخت و تصدیقِ جایگاهِ واقعیِ خداوند در نظمِ هستی و وجود بینجامد[۲۴]. سپس، آموزش و پرورشِ شاملِ فرایندِ آموزش را تعریف کردیم: شناخت و تصدیقِ رفته رفته رسوخ یابنده در انسان، نسبت به جاهای واقعیِ اشیاء، چنان که به شناخت و تصدیقِ جایگاهِ واقعیِ خداوند در نظمِ هستی و وجود بینجامد[۲۵]. از آن جا که معنا و علم و تربیت تنها به انسان و، در گستره‌ای فراگیرتر، به جامعه وابسته است، شناخت و تصدیقِ جاهای واقعیِ اشیاء در نظمِ آفرینش باید در وهله‌ی نخست برای شناخت و تصدیقِ خودِ انسان از جای واقعیش، یعنی مقام و وضعش در زندگی در پیوند با نفسِ خویش، خانواده‌اش، مردمش، جماعتش، جامعه‌اش، و برای انتظامِ خودش در تحقّقِ شناخت در درونِ خویش به یاریِ تصدیق به کار رود. منظور آن است که او باید جایگاهِ خود را در نظمِ بشری ــ که برابرِ سلسله مراتب و مشروع به درجه‌های گوناگون از امتیازها بر پایه‌ی معیارهای قرآنیِ عقل، علم، و فضیلت (احسان) سامان یافته است ــ بشناسد، و باید به شیوه‌ی همگام با علم و به روشی مثبت، درخورِ ستایش، و آفرین‌برانگیز عمل کند. این خودشناسیِ تحقّق یافته در خود ـ تصدیقی، همان است که در این جا ادب تعریف شده است. هنگامی که می‌گوییم تصدیقْ عنصری واقعی در شناختِ واقعی است، و این که تصدیقِ آنچه شناخته می‌شود چیزی است که آموزش و پرورش را آموزش و پرورش می‌کند[۲۶]، در وهله‌ی نخست به جاهای واقعی در نظمِ بشری و در نظمِ علم و هستی اشاره می‌کنیم. ادب علمی است که بشر را از لغزش در داوری نگاه می‌دارد. ادب عبارت است از شناخت و تصدیقِ این واقعیّت که علم و هستی برابرِ درجه‌ها و مرتبه‌های گوناگونِ خود سامان یافته‌اند و شناخت و تصدیقِ جای واقعیِ شخص در پیوند با آن

۲۲) بنگرید به برگ‌های پیشین. ۲۳) بنگرید به پیش‌تر. ۲۴) بنگرید به پیش‌تر.
۲۵) بنگرید به پیش‌تر. ۲۶) بنگرید به برگ‌های پیش‌تر.

واقعیّت و با توانایی‌ها و استعدادهای جسمانی، عقلانی، و روانیِ فرد. در پرتوِ تعریف‌ها و توضیحاتی که گذشت، بیانِ پیامبرِ گرامی (ص) که فرمود: «پروردگارم به من ادب آموخت، پس تأدیبِ مرا به والاترین چهره درآورد» می‌تواند به سیمای زیر تعبیر و تفسیر شود: «پروردگارم سبب شد تا من بشناسم و تصدیق کنم، به یاریِ آنچه (یعنی ادب) که رفته رفته در من رسوخ داد، جاهای واقعیِ اشیاء در نظمِ آفرینش را چنان‌که به شناخت و تصدیقم از جایگاهِ واقعیِ او در نظمِ هستی و وجود بینجامد؛ و به این دلیل او آموزش و پرورشِ مرا به والاترین چهره به اجرا درآورد».

در پذیرشِ این دیدگاه که مفهومِ آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشی در واژه‌ی تأدیب گنجانده می‌شود، و این که واژه‌ی درست برای دلالت بر آموزش و پرورش در اسلام به اندازه‌ی کافی به وسیله‌ی آن ابراز می‌شود، باید نه دو دلی و نه سستی وجود داشته باشد.

تربیت، در معنای اصطلاحیِ کنونیِ خود، از دیدِ من، واژه‌ای است تا اندازه‌ای تازه و به ظاهر ساخته‌ی کسانی که خویش را با اندیشه‌گریِ نوگرایانه (modernist) دمساز ساخته‌اند. منظور از آن، جابه‌جاییِ معنای آموزش و پرورش بدونِ نیاز به ماهیّتِ دقیقِ آن است. واژگانِ لاتینیِ *educare* و *educatio*، در انگلیسی به معنای تربیت کردن (educate) و تربیت (education) است و از نظرِ مفهوم برابر است با واژه‌ی لاتینیِ *educere* یا انگلیسیِ "educe" به معنای بیرون آوردن یا پدید آوردن از وجودِ نهفته، که در این معنا فرایندِ «بیرون آوردن» یا «پدید آوردن از وجودِ نهفته» به اشیای فیزیکی و مادّی اشاره می‌کند. مصداق‌های موجود در مفهومِ آموزش و پرورش از مفهوم‌های پدید آمده از واژه‌های یاد شده در بالا و دربرگیرنده‌ی نوعِ حیوان است و تنها به «حیواناتِ ناطق» محدود نمی‌شود؛ و اگر چه ممکن است تصدیق شود که تربیتِ عقلانی و اخلاقی در تصوّرِ اساسی از آموزش و پرورش رسوخ می‌یابد، آنها الزاماً درخورِ واژه‌های کلیدی به چهره‌ی ذاتی نیستند و افزایشی‌اند ــ که از تأمّلِ فلسفی درباره‌ی اخلاق پدید آمده‌اند. از این گذشته، به وارونه‌ی آن، تربیتِ عقلانی و اخلاقیِ مورد اشاره، خود هماهنگ شده با هدف‌های جسمانی و مادّیِ وابسته به انسانِ دنیوی و جامعه‌ی اوست. کسانی که واژه‌ی تربیت را برای رساندنِ معنای آموزش و پرورش نهاده‌اند، در واقع، به مفهومِ غربیِ آموزش و پرورش می‌اندیشند؛ زیرا واژه‌ی تربیت، به وارونه‌ی آنچه هنوز ادّعا می‌کنند،

ترجمه‌ی آشکارِ آموزش و پرورش به معنای آن است، چون معناهای اساسیِ تداعی شده به وسیله‌ی آن همانندِ همان معناهایی است که در همانندهای لاتینی‌شان یافت می‌شود. اگر چه مدافعانِ واژه‌ی تربیت هنوز هم برآنند که این واژه از قرآنِ کریم گرفته شده است، آفرینشِ این واژه به دستِ آنان بر پایه‌ی گمانِ صِرف است و نشانی است بر ناآگاهیِ آشکارشان از ساختمان‌های معناشناختیِ نظامِ تعقّلیِ قرآنی. زیرا از دیدگاهِ معناشناسی، واژه‌ی تربیت برای رساندنِ مفهومِ آموزش و پرورش به معنای اسلامی، نه مناسب است و نه بسنده. این مطلب پس از این نشان داده خواهد شد.

در وهله‌ی نخست، واژه‌ی تربیت، به معنای آموزش و پرورش، آن گونه که امروز به کار می‌رود، در هیچ کدام از واژه‌نامه‌های مهمّ تازی که به برخی از آنها اشاره کردیم یافت نمی‌شود. ابنِ منظور البته شکلِ تربیت را با چند شکلِ دیگر از ریشه‌های ربا و ربّ نگاشته است. اصمعی هم گزارش داده و اظهار داشته است که آن‌ها دلالت بر یک معنا دارند. درباره‌ی معنا، جوهری گفته است که تربیت و برخی از شکل‌های دیگرِ یاد شده‌ی اصمعی، به معنای خوراک دادن، پروراندن و پرورش دادن (از ریشه‌ی غَذا یا غَذو) است و این معنا به هر چیز که رشد می‌کند و بزرگ می‌شود، مانندِ کودک، گیاه، و مانندِ آن، اشاره دارد[۲۷]. در اصل، تربیت به معنای پرورش دادن، به بار آوردن، خوراک دادن، پروراندن، تغذیه کردن، انگیزه‌ی رشد شدن، تولیدِ فراورده‌ی رسیده، تربیت کردن و اهلی کردن است. کاربردِ آن در زبانِ تازی به انسان محدود نمی‌شود و حوزه‌های معناییِ آن، دیگر انواع، موادِّ معدنی، گیاهان، و حیوانات را هم در بر می‌گیرد. می‌توان به دامداری، پرورشِ پرندگان، مرغداری، پرورشِ ماهی، و پرورشِ گیاهان به عنوانِ سیمایی از تربیت اشاره کرد. ولی همان گونه که پیشتر یادآور شدیم، آموزش و پرورش به معنای اسلامی چیزی است که تنها به انسان منحصر می‌شود. با مراجعه به قاعده‌ی کاربردِ درستِ واژگان و مفهوم‌ها، که جاحظ توضیح داده است، برای نمونه بُخل، نکته‌ی بالا به تنهایی بسنده است تا نشان دهد تربیت، که واژه و مفهومِ درخورِ استفاده برای انواعِ فراوان است و به انسان محدود نیست، برای دلالت بر آموزش و پرورش به مفهومِ اسلامی، که تنها برای انسان به کار می‌رود، واژه‌ی شایسته و بایسته‌ای نیست. روشن است که عنصرهای

۲۷) ابنِ منظور، لسان العرب. ج ۱۴، ص ۳۰۷، ستونِ ۱.

کیفیِ تفکیک ناپذیر از مفهومِ اسلامیِ آموزش و پرورش و تکاپو و فرایندِ مستلزمِ آن، با آنهایی که متضمّنِ تربیت است یکی نیستند. از این گذشته، در اساس، تربیت به تصوّرِ «مالکیّت»، مانندِ «مالکیّتِ» فرزندان به وسیله‌ی پدران و مادران‌شان، نیز اشاره می‌کند؛ و معمولاً پدر و مادرِ مالکِ فرزند تربیت را بر داراییِ وابسته به خود، مانندِ فرزندان یا دیگران، اِعمال می‌کنند. مالکیّتِ موردِ نظر در این جا از نوعِ نَسَبی است، زیرا مالکیّتِ حقیقی تنها به خداوند بستگی دارد که آفریدگار، پروردگار، روزی دهنده، زندگی بخش و مالکِ همه چیز است. این صفت‌ها، افزون بر شماری دیگر، همگی در یک واژه‌ی ربّ گنجانده شده است که بر همه‌ی آنها دلالت دارد. پس، واژه‌ی رَبّ و مشتقّاتِ آن، هنگامی که برای انسان و حیوانات به کار برده شود، نشانگرِ یک «تصرّفِ وام گرفته» است، همان گونه که شده است. آنچه آن‌ها با این تصرّفِ وام گرفته انجام می‌دهند در صورتی تربیت است که کاری که انجام می‌دهند مواردی چون پرورش دادن، به بار آوردن، خوراک دادن، پروراندن، تغذیه کردن، انگیزه‌ی افزایشِ رشد شدن، تولیدِ فرآورده‌ی رسیده، تربیت کردن و اهلی کردن و از این دست باشد؛ اگر منظورِ ما از آموزش و پرورش در اساس تنها جاگیر کردنِ علمِ وابسته به انسان و ویژه‌ی خرد و عقلِ انسان باشد، بی‌گمان این کار آموزش و پرورش نیست. بنا بر این، هنگامی که به خاطرِ تصوّرِ تربیت، به عنوانِ آموزش و پرورش، معنایی اساسی به این واژه رسوخ می‌دهیم که نشانگرِ عنصرِ بنیادینِ علم می‌باشد، چنین رسوخ دادنی ساختگی است؛ زیرا معناهای ذاتیِ موجود در ساختارِ مفهومیِ تربیت طبیعتاً شاملِ علم به عنوانِ یکی از آن‌ها نیست. هنگامی که تربیت آموزش و پرورش تلقّی می‌شود این خطر هست که آموزش و پرورش به عملی غیرِمذهبی تبدیل گردد ـ کاری که اکنون صورت می‌گیرد. این از آن روست که هدفِ تربیت دارای ماهیّتی مادّی، جسمانی، و کمّی است، زیرا همگیِ مفهوم‌های ذاتیِ بیان شده در این واژه تنها به رشدِ جسمانی و مادّی و بلوغِ آن بستگی می‌یابد و ارزش‌های مطرح شده به وسیله‌ی آن در راستای پدید آوردنِ شهروندانِ خوب سامان می‌یابد ـ ارزش‌هایی که طبیعتاً اصولِ سودجویانه‌ی متمایل به سیماهای جسمانی و مادّیِ زندگیِ اجتماعی و سیاسیِ انسان بر آن فرمانرواست. با این حال، همه می‌دانیم که ماهیّتِ واقعیِ فرایندِ آموزش، در راستای هدفِ وابسته به عقل، که تنها به انسان بستگی دارد، تعیین می‌شود. از آن‌جا که عنصرِ تعقّلیِ بنیادین در مفهومِ تربیت به چهره‌ی ذاتی

وجود ندارد، فرایندِ آموزشی که سبب می‌شود انسان مقامِ خود را در پیوند با خداوند، دارنده‌ی حقیقی‌اش، بشناسد و تصدیق کند، و نیز او را وا می‌دارد تا برابرِ آن شناخت و تصدیق رفتار کند، در واقع مسأله‌ی تربیت نیست، بلکه مسأله‌ی تأدیب است، زیرا ادب نسبت به خداوند تنها حالتی است دیگر از بندگیِ ناب که در پرستش (عبادت) تحقّق می‌یابد. پس، پاسخِ انسان به اِعمالِ ربوبیّتِ خداوند بر او ــ آفریدن، پرورش دادن، روزی دادن، تأمین کردن، زنده نگه داشتن، و در اختیار داشتنِ او ــ تأدیب است.

در وهله‌ی دوم، و با اشاره به این استدلال که تربیتِ تصوّر شده به عنوانِ آموزش و پرورش، از کاربردِ قرآنیِ وابسته به واژگانِ رَبا و رَبَّ که بیانگرِ مفاهیمِ یکسانند ساخته می‌شود، آنچه در بندِ بالا یاد شد، این نکته‌ی بنیادین را آشکار می‌سازد که معانیِ اصلیِ این واژگان ــ در واقع، نهایتاً بر پایه‌ی بازگشت و تأکید به خودِ قرآنِ کریم، به گونه‌ای که اکنون نشان داده خواهد شد ــ طبیعتاً به عناصرِ اساسیِ علم، هوش و فضیلت، که در واقع عنصرهای سازنده‌ی آموزش و پرورشِ حقیقی‌اند، یاری نمی‌رساند. خداوند ما را ترغیب می‌کند تا از سَرِ مهر و محبّت نسبت به پدر و مادرمان فروتنی کنیم و در دعا بگوییم: پروردگارِ من، آنان را بیامرز، همان گونه که در کودکی مرا پرورش دادند (و اخفض لهما جناح الذّلّ من الرحمة و قل ربِّ ارْحَمهما کما رَبَّیاني صغیراً)[۲۸]. واژه‌ی رَبَّیاني در این جا به معنای رحمت و مبیّنِ بخشش و لطف یا محبّت است. این واژه به خوراک دادن و دوست داشتن و جامه پوشاندن و نگاهداری و پرستاری کردن ــ خلاصه مراقبت همراه با مهربانی، که پدر و مادر نثارِ فرزندانشان می‌کنند ــ اشاره دارد. در عبارتِ «ارحمهما کما ربّیاني صغیراً»، حرفِ «ک» در «کما» را کافِ تشبیه یعنی کافِ سنجش می‌نامند. علّتِ این نامگذاری، همانندی‌یی است که میانِ مفاهیمِ ذاتیِ موجود در واژگانِ مقایسه شده وجود دارد؛ که در این مورد به واژگانِ ارحمهما (یعنی به رَحْم) و رَبّیاني (یعنی به تربیت) اشاره می‌کند. معنای تحت اللّفظی این است: به آنان رحم فرما مانندِ هنگامی که آنان از من مراقبت کردند. تربیت (مصدرِ رَبَّیْتُهُ) مانندِ رحمت است. هنگامی که خداوند است که می‌آفریند، پرورش می‌دهد، روزی می‌دهد، تأمین می‌کند، مراقبت می‌کند و مالک است، چنین کارهایی که به سببِ آن خداوند ربّ نامیده می‌شود، کارهای

۲۸) سوره‌ی ۱۷، آیه‌ی ۲۴.

رحمت یا بخشش است. هنگامی که یک انسان، در قیاس، نسبت به فرزندانِ خود چنین کارهایی انجام می‌دهد، به آن کارها تربیت می‌گوییم.

در حقیقت، نخستین دلالتِ ربّ، تربیت است به معنای «آوردنِ چیزی به حالتِ کمال به صورتِ درجات». امّا این آوردنِ چیزی به حالتِ کمال به صورتِ درجات مانندِ کارهای رحمت ــ و بدین گونه، همچنین به قیاس، مانندِ کارهای تربیت ــ مستلزمِ علم نیست؛ بلکه به یک حالتِ وجودیِ جدا از علم اشاره دارد. جدا بودنِ علم از رحمت در خودِ قرآنِ کریم آشکار است آن جا که می‌گوید «خداوند بر همه چیز در رحمت و علم چیرگی دارد» (وَسَعَتْ کلّ شیءٍ رحمة و علماً)[۲۹]. در الهیّاتِ اسلامی، رحمت نشانگرِ ارزانی داشتنِ هستی به آفریده‌هاست. بنا بر این، هنگامی که می‌گوییم تربیت به معنای آوردنِ یک چیز به وضعِ کمال به صورتِ درجات است، چنین درک می‌کنیم که کمال بیشتر به وضعِ جسمانی و مادّی اشاره می‌کند تا به وضعِ منطقی و عقلی. تکمیلِ وضعِ منطقی و عقلانی مستلزمِ جاگیر کردنِ علم به یاریِ تکرار است که همان گونه که نشان دادیم علم جزءِ ذاتیِ تربیت نیست. از این‌رو، زمانی که فرعون به حضرتِ موسی [ع] گفت «أَلَمْ نُرَبِّکَ فینا ولیداً»[۳۰] (آیا ما تو را چون کودکی در جمعِ خود نپروردیم؟) چنین برداشت نمی‌شود که فرعون آن حضرت را آموزش داد، به وارونه‌ی این حقیقت که کاربردِ واژه‌ی نربّک به وسیله‌ی فرعون نشان می‌دهد که او بی‌گمان تربیت را درباره‌ی آن حضرت به کار گرفت. تربیت صرفاً به معنای پروردن است بی‌آن که الزاماً شاملِ جاگیر کردنِ علم به یاریِ تکرار در پرورش یابنده باشد.

در وهله‌ی سوم، هر چند ممکن است پذیرفته شود که یک معنای وابسته به علم می‌تواند به مفهومِ ربّ رسوخ یابد، آن معنا به مالکیّتِ علم اشاره می‌کند و نه به جاگیر شدنِ آن، و بنا بر این به واژه‌ی آموزش و پرورش به معنایی که خواسته‌ی ماست دلالت نمی‌کند. اشاره‌ی من به واژه‌ی «ربّانی» است که حکیمانِ الهی را بدان ملقّب ساخته‌اند. بازگو شده است که محمّد بنِ حنفیّه در اشاره به ابنِ عبّاس او را ربّانیِ امّت نامیده است[۳۱]. همچنین بازگو می‌شود که [حضرت] علی بن ابی طالب [ع] انسان‌ها را به سه

۲۹) سوره‌ی ۴۰، آیه‌ی ۷.

۳۰) سوره‌ی ۲۶، آیه‌ی ۱۸.

۳۱) ابنِ منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۴۰۴، ستونِ ۱.

درجه رده بندی کرده است که نخستینِ آنان عالِمِ ربّانی است[۳۲]. سیبویه اظهار داشت که «الف» و «ن» در این واژه اضافه است تا نشان دهنده‌ی متخصّص بودن در علمِ الهی و کنارگذاریِ دیگر رشته‌های علمی باشد[۳۳]. ابنِ اثیر درباره‌ی این دو حرفِ اضافه شده برای تأکیدِ بیشتر بر مفهوم، همان سخن را بیان داشت و افزود که این واژه از ربّ گرفته می‌شود که به مفهومِ تربیت است[۳۴]. با این همه، از دیدگاهِ ابنِ عُبید، واژه‌ی ربّانی، در واقع، تازی نیست؛ یا عبری است یا سریانی، و برای عرب‌ها ناشناخته است به‌گونه‌ای که تنها فقیهان و دانشمندان آن را می‌دانند[۳۵]. در قرآنِ کریم سه بار واژه‌ی ربّانی آمده است و همه‌ی آن‌ها به احبارِ یهود اشاره می‌کند[۳۶].

## بیانِ مسأله و راهِ حلِّ آن

در توضیحی که گذشت به کوتاهی معناهای بنیادین و وابسته به واژگانِ تأدیب و تربیت را بررسی کردیم و در آن بررسی ساختارهای کاملاً جداگانه‌ی آن‌ها را روشن ساختیم تا درخور و شایسته بودن‌شان را برای مقتضیاتِ دادگری (عدل) و فرهیختگی (حکمت) مشخّص کنیم و معیّن سازیم کدام یک در تعریفِ آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشی در شرایطِ اسلامی پیوندِ بیشتری با موضوع دارد. اکنون به این مطلب می‌پردازیم که تربیت در معنای اصلیِ آن و به‌گونه‌ای که به وسیله‌ی مسلمانانِ نکته سنجِ دوران‌های پیش به‌کار رفته و مفهوم شده بود، نه دلالت بر آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشی داشت و نه به این منظور از آن استفاده می‌شد. تأکیدِ کیفی بر مفهومِ تربیت عبارت است از رحمت و نه علم؛ در حالی که در موردِ تأدیب این تأکید بر علم است و نه بر رحمت. تأدیب در درونِ ساختارِ مفهومی‌اش شاملِ عنصرهای علم، تعلیم، و تربیت است به‌گونه‌ای که برای اشاره به مفهومِ آموزش و پرورش در اسلام نیازی نیست که به مجموعِ واژگانِ «تربیت، تعلیم، تأدیب» اشاره کنیم. پس، تأدیب واژه‌ای است دقیق و درست برای نشانگریِ آموزش و پرورش در مفهومِ اسلامی. نتیجه‌ی به دست آمده از قبض و تحدیدِ مفهومِ تأدیب به آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشی، فقدِ واژه‌ی ادب است که ملازمِ از دست رفتنِ

---

۳۲) همان.
۳۳) همان، ص ۴۰۳، ستونِ ۱.
۳۴) همان، ص ۴۰۴، ستونِ ۱.
۳۵) همان.
۳۶) سوره‌ی ۳، آیه‌ی ۷۹؛ و سوره‌ی ۵، آیه‌های ۴۷ و ۶۶.

دادگری است که به نوبه‌ی خود نشانی است بر آمیختگی و اشتباه در علم و همگیِ این‌ها در میانِ مسلمانانِ امروز رخ می‌دهد. با نگرش به جامعه و اجتماع، آمیختگی و اشتباه در علمِ اسلامی و بینشِ اسلامی، از واقعیّت و حقیقتْ وضعی پدید می‌آورد که انگیزه‌ی پدیداری و رشدِ رهبرانِ ناحق در همه‌ی زمینه‌های زندگی را فراهم می‌آورد و سببِ ستم (ظلم) می‌شود. آن‌ها این وضع را تداوم می‌بخشند زیرا این وضع پدیداری و رویِ کار آمدنِ رهبرانی مانند آن‌ها را تضمین می‌کند تا پس از رفتنِ آنان جایگزین‌شان شوند و چیرگی‌شان را بر کارهای اجتماع همیشگی سازند. کوتاه سخن، دشواریِ کلّیِ کنونیِ ما را، به ترتیب، این ریشه‌ها می‌سازند:

۱. آمیختگی و اشتباه در علم که پدید آورنده‌ی وضعِ زیرین است:

۲. نبودنِ ادب در اجتماع. وضعِ به دست آمده از مواردِ ۱ و ۲ عبارت است از:

۳. پیدایی رهبرانی که برای رهبریِ درست و بجایِ اجتماعِ مسلمانان صلاحیت و شایستگی ندارند و تهی از معیارهای والای اخلاقی، عقلانی، و معنویِ لازم برای رهبریِ اسلامی‌اند؛ و همین‌ها وضعِ یاد شده در بندِ ۱ را تداوم می‌بخشند و تضمین کننده‌ی چیرگیِ رهبرانی هستند که مانندِ خودشان در همه‌ی زمینه‌ها نفوذ دارند.

همه‌ی ریشه‌های فصل‌بندیِ فوق لازم و ملزومِ یکدیگرند و در یک دورِ باطل رفتار می‌کنند. اما علّتِ عمده، آمیختگی و اشتباه در علم است؛ و برای از میان بردنِ این دورِ باطل و حلِّ این دشواریِ عمده، نخست باید توجهِ خود را به مسأله‌ی نبودنِ ادب گره بزنیم، زیرا هیچ علمِ واقعی‌یی نمی‌تواند بدونِ وجودِ پیش شرطِ ادب در شخصِ جستجوگرِ دانش راه یابد. نبودنِ ادب به معنای نبودنِ شایستگی و توانایی لازم برای تشخیصِ جاهای درست و واقعیِ چیزهاست که پیامدهایی چون نهادنِ همه چیز در یک سطح، ایجادِ آشفتگی در نظمِ طبیعت که خود برابرِ مراتب و درجات سامان یافته است، به سستی کشاندنِ رفته‌رفته‌ی قدرتِ قانونی، و ناتوانی در تشخیص و تصدیقِ رهبریِ درست در همه‌ی زمینه‌های زندگی را در بر دارد. حلِّ این مشکل را در آموزش و پرورش باید همانندِ یک فرایندِ تأدیب یافت.

از دشواری‌های سخت وابسته به دشواریِ درجه اوّلِ یاد شده در بالا، مسأله‌ی مربوط به مفهومِ خودِ واژه‌ی ادب است. شاید این گونه پرسیده شود که اگر ادب برای

آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشی مهمّ است، پس چرا واژه‌ی تأدیب خیلی زودتر از این‌ها کشف نشده است و به معنای آموزش و پرورش به مفهومی که در این جا موردِ نظر است به‌کار نرفته است؟ پاسخِ این پرسشِ شایانِ نگرش آن است که واقعاً ما نمی‌توانیم بگوییم واژه‌ی تأدیب به معنای آموزش و پرورش و فرآیندِ آموزشی به مفهومِ اسلامیِ آن پیش‌تر کشف نشده است و به این معنا به‌کار نرفته است. برعکس، همه گونه دلیلی وجود دارد تا باور کنیم که در آغاز، از ابتدایی‌ترین دوران‌های اسلامی، ادب به گونه‌ای درخورِ توجّه متضمّنِ پیروی از سنّتِ پیامبرِ گرامی (ص) بود و از دیدِ عقلانی دانش و کنش درهم شده بود. به مسلمانانِ آغازِ اسلام گفته می‌شد که پیامبرِ گرامی (ص) مظهرِ والاترین نوعِ اخلاق و رفتاراند، همان گونه که الگوی تمام‌عیار بوده‌اند و خواهند بود[۳۷]. خودِ آن حضرت در حدیثی که گفته آمد فرمودند که خداوند ادب را به ایشان آموخت و تأدیبِ ایشان را به والاترین چهره درآورد. دلیلی ندارد که تصوّر کنیم که مسلمانانِ آغازِ اسلام اهمیّتِ مفهومِ اسلامی شده‌ی ادب را به عنوانِ چیزی که به سیمای آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشیِ ویژه‌ی اسلام درآید درک نمی‌کردند. در حقیقت، از نگاهِ تاریخی، چنین تکاپویی را باید به دیده‌ی عملی نگریست که پیش‌تر در روزگارِ امویان گسترش یافت، هنگامی که تصور می‌شد که ادبْ ادبیّات و فرهنگِ عرب‌ها را سراسر در بر می‌گیرد. پس از آن، در روزگارِ عبّاسیان، و با اسلامی شدنِ بخشِ بزرگی از جهان، ادب دگرگونیِ بیش‌تری پذیرفت و گستره‌ی آن از ادبیّات و فرهنگِ عرب‌ها فراتر رفت و علومِ انسانی و شیوه‌های دیگر خلق‌های مسلمان به ویژه ایرانیان را دربر گرفت، و حتّی ادبیّات‌ها، علوم، و فلسفه‌های دیگر تمدّن‌ها چون هندیان و یونانیان را شامل شد. اما در روزگارِ عبّاسیان همچنین محدودیّتِ معنای اسلامی شده‌ی ادب، که در حالِ شکوفایی بود، آغاز شده بود. این پدیده بی‌گمان ناشی از علّت‌هایی بود، از جمله ادب و شیوه‌ی رفتارِ رایج، و دستگاهِ اداری و دیوان سالاریِ همزادِ آن. ادب، کم کم، به ادبیّات و آدابِ اجتماعی و حرفه‌ای محدود شد؛ تا امروز که از این معنای محدودِ ادب استفاده می‌شود به گونه‌ای که شگفت نیست که چرا هواداران اندیشه‌ی نوگرایانه، گویی بی‌خبر از معنای اصلیِ مفهومِ ادب به عنوانِ مفهومی اسلامی و وابسته به آموزش و پرورش و فرایندِ

۳۷) بنگرید به قرآنِ کریم، سوره‌ی ۳۳، آیه‌ی ۲۱ (لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة).

آموزشی، لازم دیدند واژه‌ی تربیت را به جای تأدیب گذارند و رواجِ آن را در جهانِ اسلام تبلیغ کنند. نزدیک به یک هزار سال پیش، غزّالی خاطرنشان ساخته بود که چگونه آشفتگی در علومِ اسلامی در پیِ محدودیّتِ معناهای اصلیِ واژگان به معناهایی که در دوران‌های اوّلیّه‌ی اسلامی موردِ نظرِ مسلمانان نبوده پدید آمده است. او پنج واژه را یادآور شد: فقه، علم، توحید، تذکیر، حکمت، که پیش‌تر، به قولِ او، «علومِ درخورِ ستایش» بوده‌اند و در روزگارِ او از دیدِ مفهوم چنان دستکاری شده و معناهای دیگرگون و محدودی پیدا کرده بودند که آن‌ها را «شایانِ سرزنش» می‌شمارد. فقه، در اصل، به معنای شناخت و بینشِ دینی، که پارسایی (تقوی) را به دنبال می‌آورد، به کار می‌رفته است. در روزگارِ او، معنای آن به دانشِ حقوق محدود بود. همین گونه، علم (دانشِ وابسته به خداوند و آفرینشِ او) نیز در آن هنگام محدود شده بود و معنای دانشِ حقوق (فقه) داشت. توحید که به علمِ حقیقت و واقعیّتِ روحانی و الهی اشاره می‌کرد به علمِ کلام محدود گردید. ذکر و تذکیر که به ترتیب به معنای نیایش و یادآوری به کار می‌رفت، در آن زمان به معنای داستان سرایی، از برخواندنِ شعر، سخنانِ شورآفرین (شطحیّات) و بدعت‌ها بود. حکمت و حکیم که نشانی بود بر خرد و خردمند، در آن روزگار تغییر یافت و به اشاره به پزشکان، شاعران، و طالع بینان محدود شد[۳۸]. پس، در پرتوِ این کلیّاتِ اجمالیِ تاریخچه‌ی مفهومیِ واژه‌ی ادب، همانندِ آنچه غزّالی درباره‌ی تغییرِ معناشناختی و محدودیّت، با توجّه به دیگر اصطلاحات، بیان داشت، پاسخِ درست به پرسشِ مطرح شده در آغازِ این بند آن است که مفهومِ اسلامی شده‌ی ادب از آغاز به گونه‌ای چشم‌گیر در قالبِ فکری، علمی، و آموزشیِ اسلامی، هم در نظر و هم در عمل، دگرگونی یافت، ولی به خاطرِ علّت‌های ویژه‌ی برخاسته از آمیختگی و اشتباه در شناختِ اسلام و نگرشِ اسلام به واقعیّت و حقیقت، دستخوشِ محدودیّت در معنا شد، که در نتیجه بر نقشِ آن به عنوانِ مفهومی اسلامی در فلسفه‌ی اسلامیِ آموزش و پرورش چنان تأثیری نهاد که دیگر در روزگارِ ما نه به معنای اصلیِ اسلامی‌اش بلکه به معنای محدودش درک می‌شود تا آن جا که واژه‌ی تأدیب دیگر به معنای آموزش و پرورش شناخته و تصدیق نمی‌شود.

۳۸) غزالی در احیاء، ج ۱، صص ۳۸-۴۵ (قاهره، ۱۳۵۸، مصطفی البابی الحلبی).

با اشاره به آنچه که پیش‌تر در پیوند با اسلامی کردنِ زبان گفتیم، باید تأکید کرد که دگرگونیِ معناشناختی در مفاهیمِ اسلامی‌شده را نه به آنچه که به چهره‌ای مبهم «تحوّل اجتماعی» نامیده می‌شود، بلکه به نادانی و لغزشی باید پیوند زد که باعث می‌شود موجدِ این آشفتگی را تحوّلِ اجتماعی تصور کنیم. چنین تصوری گمراه کننده و خطرناک است و نباید زیرِ بارش رفت، زیرا در اسلام نمی‌توانیم جامعه را مرجع بدانیم یا چنان مرجعیتی برای آن قائل شویم که موجبِ تحولات و دگرگونی‌هایی شود که مسلمانان را گمراه کند. جامعه، تا آن جا که به موضوع‌های دانش و درکِ اسلام و جهان‌بینیِ اسلامی مربوط می‌شود، هیچ مرجعیتی ندارد. برعکس، جامعه عموماً ناآگاه است و نیازمندِ آموزش و پرورشِ درست و راهنماییِ همیشگی از سوی دانشمندان و فرزانگانِ درونِ آن جامعه برای تضمینِ رستگاریِ آن است. در این باره می‌توانیم نمونه‌ای از قرآنِ کریم بیاوریم و درباره‌ی آنچه که در پیرامونِ «بیشترِ مردم» می‌گوید ــ که جامعه را هم دربر می‌گیرد ــ بیندیشیم: آن‌ها تا چه اندازه از هدفِ زندگی ناآگاهند و تنها مسائلِ نمودیِ این جهان را می‌دانند؛ و در صورتِ پیروی از خواهش‌ها و پندارهای آنان تا چه اندازه از راهِ خداوند دور خواهیم شد[۳۹]! این به آن معنا است که دانشمندان و حکیمانِ مسلمان باید پیوسته نگرانِ پیدایشِ هرگونه کاربردِ نادرست در زبان باشند، که بر تحوّلِ معناشناختیِ مفاهیمِ مهم و کلیدی نشان می‌گذارد، و آمیختگی و اشتباهِ کلّی در درکِ اسلام و جهان بینیِ آن پدید می‌آورد. باید همچنین به خاطر داشته باشیم که تدوینِ واژه‌نامه‌های نوینِ تازی و به‌کارگیریِ نوشته‌های وابسته به روزنامه‌نگاری در میانِ مسلمانان عمدتاً کارِ عرب‌های نامسلمان و خاورشناسان بوده است. با توجه به این نکته و با نگرش به نفوذِ چشمگیرِ واژه‌نامه‌ها و روزنامه‌ها بر اندیشه‌های توده‌ها و بر زبان و رواجِ اصطلاحاتِ فنّی و دیگر اصطلاحات، و نیز بر گسترشِ مفاهیمِ بیگانه در اندیشه، نمی‌توانیم بیش از این اجازه دهیم که آمیختگی و اشتباهِ پنهان به زندگیِ فرهنگی و فکریِ ما رخنه کند. با نگرش به مفهومی مهم و اصلی، مانندِ مفهومِ آموزش و پرورش، کاربردِ سه واژه‌ی نشانگرِ آن در جهانِ اسلام، به ویژه در جهانِ عرب زبان، یعنی تعلیم، تربیت، و معارف، و این حقیقت که هیچ دیدگاهِ یگانه‌ای در کاربردِ اصطلاحیِ ادب که نشانگرِ چنین مفهومِ

---

۳۹) برای نمونه بنگرید به سوره‌ی ۶، آیه‌های ۱۱۵-۱۱۶؛ سوره‌ی ۳۰، آیه‌های ۶-۷.

مهمّی باشد وجود ندارد، خود دلیلی است قاطع بر این واقعیّت که مفهومِ آموزش و پرورش هنوز در اندیشه‌های مسلمانان روشن و آشکار نیست؛ افزون بر این، گویای این نکته است که واژه‌ی تربیت به هیچ رو به عنوانِ واژه‌ای که به شایستگی مبیّنِ آموزش و پرورش و فرایندِ آموزشی به مفهومِ اسلامی باشد، در جهانِ اسلام نهاده نشده است. ما در این جا، به جای آن، از کاربردِ واژه‌ی تأدیب هواداری کرده‌ایم و گسترشِ آن را به این منظور که شاید نقشِ متمدّن سازش را در تاریخِ اندیشه‌گری و فرهنگی‌مان تثبیت کنیم نابه‌هنگام نمی‌دانیم.

## قالبِ نظامِ آموزش و پرورش در اسلام

هر انسان، خود جهانی کوچک (عالمِ صغیر) و مثالی است از جهانِ بزرگ (العالم الکبیر)[۴۰]. او ساکنِ شهرِ (مدینه) نفسِ خویش است که در آن جا دینِ او اجرا می‌شود. از آن جا که در اسلام هدف از جستجوگریِ علم در نهایت انسانِ خوب شدن است ــ همان گونه که بیان داشتیم ــ و نه یک شهروندِ خوبِ یک حکومتِ دنیایی، نظامِ آموزش و پرورش در اسلام باید بر انسان نشان بگذارد و نه بر کشور. والاترین و کامل‌ترین تجسّمِ نظامِ آموزشیْ دانشگاه است، و از آن جا که والاترین و کامل‌ترین نظام پردازیِ علمْ برای بازتابِ امرِ مطلق طراحی شده است، باید بازتابی باشد از نه تنها هر انسان، بلکه از انسانِ مطلق یا کامل (الانسان الکامل). دانشگاه‌های امروز، که بر پایه‌ی نمونه‌های غربی ساخته شده‌اند، منعکس کننده‌ی انسان نیستند، بلکه بازتاب کننده‌ی حکومتِ دنیایی‌اند. علّتِ این وضع آن بوده است که هرگز در تمدّنِ باختر زمین ــ یا دیگر تمدّن‌ها جز تمدّنِ اسلام ــ انسانِ کامل وجود نداشته است تا بتواند الگویی باشد برای پیروی در زندگی و بتواند دانش و کنشِ درست را به شکلِ کلّی منعکس سازد. تنها در اسلام در ذاتِ مقدّسِ پیامبرِ گرامی (ص)، انسانِ کامل و کلّی تحقّق می‌یابد. از آن رو که در اسلام مفهومِ آموزش و پرورش تنها به انسان بستگی می‌یابد ارائه‌ی آن به چهره‌ی یک نظام توصیف کننده‌ی

۴۰) نخستین اندیشه‌مندِ اسلامی که این دیدگاهِ ساخته شده بر شالوده‌ی قرآن کریم را عرضه داشت که انسان یک جهانِ کوچکِ منعکس کننده‌ی جهانِ بزرگ است [امام] جعفر صادق (ف: ۱۴۸ ه) بود. این دیدگاه را اخوان الصّفا و فیلسوفان گسترش دادند و در نظامِ ما بعد الطبیعه‌ی اهلِ تصوّف تثبیت شد. برای آگاهیِ بیشتر در این باره بنگرید به تهانوی، گفتارِ مربوط به «انسان»، ج ۱۰، صص ۷۵-۷۸ و «العالم»، ج ۴، ص ۱۰۵۵.

الگویی است از انسانِ کامل شده در ذاتِ مقدّسِ پیامبرِ گرامی (ص). بدین سان، دانشگاهِ اسلامی باید بازتابی باشد از پیامبرِ گرامی (ص) از جهتِ دانش و کنشِ درست؛ و وظیفه‌اش پرورشِ مردان و زنان است به گونه‌ای که هر کدام برابرِ استعدادها و توانایی‌های درونیِ خویش، تا می‌شود، هر چه بیش‌تر، از نظرِ خلق و خو و ویژگی‌ها همانندِ آن حضرت شود ــ تربیتِ مردان و زنانِ خوب؛ تربیتِ مردان و زنانِ برخوردار از ادب، به پیروی از آن حضرت که فرمود: «أدَّبنی ربّی فَاَحْسَنَ تأدیبی».

انسان، هم روح است و هم جسم. او، همزمان، موجودی است هم جسمانی و هم روحانی. روحش باید بر کالبدش فرمانروا گردد، همان گونه که خداوند بر جهان فرمانروا است.

انسان به عنوانِ یک واحدِ منسجم، و به وسیله‌ی حواسّ و استعدادهای جسمانی و روحانیِ به هم پیوسته‌ی خویش، زندگی‌اش را در این جهان اداره می‌کند.

درست همان گونه که انسان طبیعتی دوگانه دارد، علم هم دوگونه است: نخستین خدادادی و دیگری اکتسابی. در حقیقت، همه‌ی علم از سوی خداوند است؛ ولی شیوه‌ی دریافتِ آن به حسبِ حصول و وصول و قوّه‌ها و حواسّی که آن را دریافت و تعبیر می‌کنند، آشکارا جدایند. از آن جا که گونه‌ی نخستِ علم، برای راهنمایی و رستگاریِ انسانْ کاملاً اساسی است، معرفت درباره‌ی آن، که در جرگه‌ی علومِ دینی است، برای همه‌ی مسلمانان لازم و بایاست (فرضِ‌عین)؛ و به دست آوردنِ گونه‌ی دومِ علم (علومِ منطقی، عقلانی، و فلسفی) تنها بر برخی از مسلمانان واجب و بایاست (فرضِ‌کفایه). طرحِ اجمالیِ زیرین، وابسته به انسان، و علم و دانشگاه، پیوندهای برابر و رویارو را که میانِ آنها فرمانروا است، روشن خواهد ساخت.

**I انسان**

۱. روحِ او و وجودِ درونی (روح، نفس، قلب، عقل)

۲. کالبد و حواسّ و استعدادهای جسمیِ او

**II علم**

۱. علمِ خدادادی
۲. علمِ اکتسابی

## III دانشگاه

۱. علومِ دینی (فرضِ عین)
۲. علومِ منطقی، عقلانی، و فلسفی (فرضِ کفایه)

هنگامی که طرحِ علم را بر روی طرحِ انسان قرار دهیم، روشن می‌شود که علمِ خدادادی به حواسّ و استعدادهای روحانیِ انسان اشاره می‌کند؛ در حالی که علمِ آموختنی به حواسّ و استعدادهای جسمانیِ وی پیوند داده می‌شود. عقلِ او پیوندِ ارتباطی میانِ کالبد و روان است؛ زیرا عقل، در واقع، ذاتی معنوی است که به انسان توانِ درکِ حقیقت و واقعیّتِ معنوی می‌بخشد. به همین گونه، هنگامی که طرحِ دانشگاهِ بازتابِ انسان را بر روی طرح‌های علم و انسان بگذاریم، روشن می‌شود که علومِ دینی بیانگرِ علمِ فرضِ عین در مرکزِ دانشگاه است که، مانندِ روانِ بشر، کانونِ همیشگی و جاودانه‌ی دانشگاه است و مظهرِ والاترین توصیف و تنظیمِ آنچه که برای همه‌ی مسلمانان واجب است. آنچه عموماً تا امروز از مفهومِ فرضِ عین برداشت شده است، شکلِ محدودِ بافته شده از یک ضابطه‌ی ثابتِ آموخته در دوره‌ی کودکی است که منحصراً محدود به اصول و ضروریاتِ محض است. آنچه باید از آن مفهوم برداشت کرد معنا و هدفِ اصلیِ آن است؛ این که چنین دانشی متکامل است و هر چه شخص از نظرِ بلوغ و مسؤولیّت رشد می‌کند حوزه و محتوای این علم برابرِ استعدادها و توانایی‌های او افزایش می‌یابد. بنا بر این، در نظامِ تحصیلاتِ عالی هم علم فرضِ عین است. این علم، نه تنها در سطحِ ابتدایی، بلکه در سطح‌های متوسطه و پیش‌دانشگاهی و دانشگاه هم باید آموخته شود و حوزه و محتوای برنامه‌ریزی شده در درجه بندی‌های هر یک مناسبِ هر یک از سطح‌ها باشد. امّا حوزه و محتوای علم در سطحِ دانشگاه باید اوّل مشخّص شود، پیش از آن که بتواند در درجه بندی‌های پشتِ سر هم تا سطح‌های پایین‌تر برنامه‌ریزی شود؛ زیرا سطحِ دانشگاه بیانگرِ والاترین و کامل‌ترین تدوین و تنظیم است؛ و تنها هنگامی که آن کار به انجام رسیده باشد می‌تواند الگویی باشد برای دیگر سطح‌ها. وگرنه، اگر با

کوشش در تدوین و تنظیمِ حوزه و محتوای علم در سطح‌های پایین‌تر آغاز کنیم، هرگز کامیاب از آب بیرون نخواهیم آمد؛ زیرا هیچ نمونه‌ی والا و کاملی از والاترین و کامل‌ترین سطح وجود ندارد که معیاری برای تنظیم و تدوینِ حوزه و محتوای آن‌ها باشد. علمِ اساسیِ بیانگرِ فرضِ عین، انسجام یافته و ترکیب شده به سانِ یک یگانگیِ هماهنگ در سطحِ دانشگاه به عنوانِ یک ساختارِ نمونه برای سطح‌های پایین‌تر، و علمی که همواره در قالب‌های متوالیِ ساده‌تر در سطح‌های پیش‌دانشگاهی، دبیرستانی، و ابتداییِ نظامِ آموزشی در سراسرِ جهانِ اسلام بازتاب داشته باشد، چنین علمی نه تنها باید به مقتضای درک و دریافتِ اهلِ تسنّن باشد، بلکه باید با تعبیرِ شیعی نیز سازگار افتد. رده بندیِ دوگونه دانش را می‌توان به چهره‌ی زیر فشرده کرد:

## I علوم دینی

۱. قرآنِ کریم: حفظ، تفسیر، و تأویلِ آن
۲. سنّت: زندگیِ پیامبرِ گرامی (ص)، سرگذشت و پیامِ پیامبرانِ پیش از آن حضرت، حدیث و نقلِ موثّقِ آن
۳. شریعت: فقه و حقوق، اصول و عملِ اسلام (اسلام، ایمان، احسان)
۴. کلام: خداوند، ذات، صفات، اَسماء و اَفعالِ او (توحید)
۵. ما بعد الطبیعه‌ی اسلامی (تصوّف)، روان شناسی، هستی شناسی، و جهان شناسی، عناصرِ موجهِ فلسفه‌ی اسلامی شاملِ مبانیِ معتبرِ جهان شناسیِ وابسته به سلسله مراتبِ هستی.
۶. علومِ زبان شناختی: زبانِ تازی، دستورِ زبانِ تازی، واژه شناسی، و ادبیّات

## II علومِ منطقی، معقول، و فلسفی

۱. علومِ انسانی
۲. علومِ طبیعی
۳. علومِ کاربردی
۴. علومِ صنعتی

از نظرِ علومِ معقول، منطقی، و فلسفی، پس از آن که عناصر و مفاهیمِ مهمِّ بیگانه از هر

یک از رشته‌های آن جدا شد هر رشته باید آگنده از مفاهیمِ کلیدی و عناصرِ اسلامی باشد. این فرایند، اسلامی کردنِ (Islamization) آن را تشکیل می‌دهد. اسلامی کردنِ علم به معنای مصون داشتنِ علم از تعبیرهایی است که بر پایه‌ی مرامِ دنیایی استوار است و نیز از معانی و اظهاراتِ کسانی که غیرمذهبی‌اند[۴۱]. جداسازیِ عناصرِ بیگانه از هر یک از رشته‌های علم، اساساً به علومِ انسانی اشاره دارد، اگرچه باید گفت که حتّی در علومِ کاربردی و طبیعی ــ به ویژه هنگامی که به تعبیرِ حقایق و تدوینِ نگرش‌ها و نظریّه‌ها می‌پردازند ــ همان فرایندِ جداسازی باید انجام گیرد. به این علم باید رشته‌های تازه‌ای افزود که در پیوند با مواردِ زیرین باشد:

۱. دینِ تطبیقی از دیدگاهِ اسلامی
۲. تمدّن و فرهنگِ غربی. این‌ها باید برای مسلمانان همچون ابزاری برای درکِ اسلام در پیوند با دیگر ادیان، فرهنگ‌ها و تمدّن‌ها ــ به ویژه آن فرهنگ و تمدّنی که در برابرِ اسلام بوده است، هست، و خواهد بود ــ طرح ریزی شود.
۳. علومِ زبان شناختی: زبان‌های اسلامی ــ دستورِ زبان، واژه شناسی، ادبیّات
۴. تاریخ اسلامی: تفکّر، تمدّن، و فرهنگِ اسلامی، گسترشِ علوم در اسلام، فلسفه‌ی اسلامیِ علوم، اسلام به عنوانِ تاریخِ جهانی.

این رشته‌های تازه، به ویژه شماره‌ی ۴ بالا، تداوم و انسجامِ منطقیِ پیشرفتِ آموزشی را در علومِ دینی تا علومِ منطقی، معقول، و فلسفی و برعکس تضمین خواهد کرد.

آنچه به کوتاهی درباره‌ی بخش بندیِ دانش و رده‌بندیِ دانش‌ها در بالا گفتیم، چیزی جز طرحی مکمّل بر مبنای اندیشه‌های ریشه‌دار در سنّتِ دینی و عقلیِ مسلمانان نیست. می‌دانیم که از دوره‌های آغازینِ اسلام، اندیشه‌مندانِ مسلمان بارها کوشیده‌اند تا

۴۱) نگاه کنید به کتابم زیرِ عنوانِ اسلام و دنیوی گرایی *(Islam and Secularism)*، کوالالامپور، ۱۹۷۸، فصلهای ۱، ۲ و ۵.

دانش‌ها را رده بندی کنند. رده بندی‌های گوناگونِ آنان با افزایشِ علوم، پیوسته از نظرِ دامنه و محتوا افزایش می‌یافت[۴۲]. و رده بندیِ دانش‌ها به دوگونه، به نظر می‌رسد که از همان آغاز شروع شده باشد. در ضمن، هماهنگی و یگانگیِ موزون میانِ دوگونه دانش همواره موردِ تأکید و هواداری بوده است. هیچ گونه و نوعِ جداگانه‌ی علم نباید به چهره‌ای نامحدود، منهای گونه و نوعِ دیگر، دنبال شود؛ زیرا آن کار سببِ گونه‌ای ناهماهنگی خواهد شد که بر یکپارچگی و یگانگیِ علم نشان خواهد نهاد و اعتبارِ آن را زیرِ سؤال خواهد برد. این دیدگاه که هماهنگ و در حقیقت ویژگیِ سنّتِ دینی و فکریِ اسلامی است، به معنای آن است که اگر چه دانشگاهِ اسلامی‌یی که مجسّم می‌کنیم باید به منظورِ تخصّص در انواعِ خاصِّ علومِ منطقی، معقول، و فلسفی و حتّی در خودِ علومِ دینی تدارک شود، امّا مفهومِ تخصّص (specialism) در بافتِ آموزش و پرورشِ اسلامی بیانگرِ همان معنایی نیست که عموماً امروز از آن برداشت می‌کنیم. تخصّص، در حقیقت، به نیازهای جامعه و کشور اشاره می‌کند؛ امّا به معنایی که اکنون از آن درک می‌کنیم، تخصّص الزاماً نباید آنچه را که نشانگرِ آن است در یک جامعه و حکومتِ غیرِدینی تحقّق بخشد. در پیوندِ نزدیک با این نکته، ترکیبِ خودِ دانشگاه باید با آنچه عموماً در عمل شناخته شده است، جدایی داشته باشد. اولویّت‌ها، توانمندی‌ها، وظیفه‌ها و آماده‌سازیِ دانشکده‌ها و بخش‌های درونِ آن، و نیز سرپرستیِ آن هم، مانندِ

۴۲) یک رده بندی بر پایه‌ی نمونه‌ی ارسطویی به دستِ کِنْدی (ف: حدودِ ۲۵۷ هـ) انجام گرفت. فارابی (ف: ۳۳۹ هـ) رده بندیِ مشروح‌تری انجام داد و رشته‌های اسلامی را بدان افزود. ابنِ سینا (ف: ۴۲۸ هـ)، غزّالی (ف: ۵۰۵ هـ) و ابنِ رشد (ف: ۵۹۶ هـ) در رده بندی‌های ویژه‌ی خود همه از فارابی تأثیر پذیرفتند و تغییرات و توضیحاتی چند افزودند. همین گونه، اخوان الصّفا (سده‌ی چهارم) که پس از فارابی آمدند، چنین کردند. رده بندی و تحلیلِ ابنِ خلدون (ف: ۸۰۹ هـ) بازتابی بود از رده بندی و توصیفِ دانش‌ها در جهانِ اسلام تا زمانِ او. یک طرحِ رده بندیِ دانش‌ها در سده‌ی دوازدهم را می‌توان در تهانوی، ج ۱، صص ۵۳-۵۴ دید. نیز رجوع کنید به [متنِ انگلیسی] ما بعد الطّبیعه‌ی ابن سینا، نیویورک، ۱۹۷۳، ترجمه از متنِ فارسی با تفسیر و تحلیلِ انتقادی به قلمِ پرویز مروّج از دانشنامه‌ی علاییِ ابن سینا، فصلِ نخست مربوط به شماره‌ی علومِ فلسفی؛ رسائلِ اخوان الصفا، دار صادر، بیروت [بی‌تا]، ۴ جلدی، ج ۱، صص ۲۶۶-۲۷۵؛ مقدّمه‌ی تاریخِ ابنِ خلدون [متنِ انگلیسی] ترجمه شده از متنِ تازی به وسیله‌ی ف. روزنتال، نیویورک، ۱۹۵۸، ۳ جلد، جلدهای ۲ و ۳، فصل ۶، ص ۴۳۶ به بعد. فشرده‌هایی درباره‌ی رده‌بندی‌های دانش‌ها به دستِ فارابی، اخوان الصّفا، و ابن خلدون نیز در نگاشته‌های زیر به قلمِ سیّد حسین نصر یافت می‌شود:

*An Introdution to Islamic Cosmology Doctrines,* Mass. 1964, pp 40-43; *Science and Civilization in Islam,* New York, 1970, pp 60-65.

آنچه در عمل وجود دارد نخواهد بود؛ چون اگر قرار باشد دانشگاه به انسانِ کامل بینجامد، پس ساختارهای درونی و بیرونیِ آن، اداره و نگهداریِ آن، شناخت و تصدیقِ اقتدارِ شایسته در درونش به وسیله‌ی خودِ دانشگاه، همه ناگزیر الگویی عملی از طرحِ انسان، آن گونه که اسلام مجسّم کرده است، خواهد بود. به سببِ وجودِ ملاحظات و ملازماتِ گوناگون باید گستاخیِ بسنده‌ای داشته باشیم تا ایجادِ دانشگاهی نوین را تجربه کنیم، نه آن که در پیِ دگرگونیِ دانشگاه‌های کنونی برآییم.

در پایان، با اشاره به علومِ منطقی، معقول، و فلسفی، و جداسازیِ عناصرِ بیگانه و مفاهیمِ اساسی که به آنها رسوخ یافته است، این عناصرِ بیگانه و مفاهیمِ اساسیِ رسوخ یافته باید به عنوانِ آنچه که از سنّتِ فکری و دینیِ غربی برمی‌خیزد شناخته شود. این‌ها عبارتند از:

۱. مفهومِ دوگانگی (ثنویّت) که برداشتِ آنها را از واقعیّت و حقیقت دربر می‌گیرد؛
۲. دوگانگیِ فکر و جسم در نگاهِ آنان، جداییِ عقل و نطقِ آن‌ها و تأکیدشان بر ارزشِ عقل؛ شکافتِ مربوط به خردگرایی و تجربه‌گراییِ آن‌ها؛
۳. مکتبِ انسان‌گراییِ آنان؛ مرامِ دنیوی؛
۴. مفهومِ غمنامه (تراژدی) در نزدِ آنان ــ عمدتاً در ادبیّات.

جداسازیِ این مفاهیمِ اساسی از هر رشته از علومِ منطقی، معقول، و فلسفی، همان اسلامی کردنِ آن است. اسلامی کردن یعنی آزاد سازیِ انسان، نخست از سنّتِ سحرآمیز، اساطیری، انیمیستی [باور به وجودِ روح در همه‌ی چیزها]، و ملّی-فرهنگی، و سپس از چیرگیِ آنچه غیردینی است بر سخن و زبانِ او. اسلامی کردنِ زبان سببِ اسلامی کردنِ فکر و منطق می‌شود. نااسلامی کردن عبارت است از رسوخ دادنِ مفاهیمِ بیگانه در اندیشه‌های مسلمانان ــ که در آن جا می‌مانند و بر تفکّر و استدلال نشان می‌نهند. این کار انگیزه‌ای می‌شود در به فراموشی سپردنِ اسلام و وظیفه‌ی مسلمان نسبت به خداوند و پیامبرش، که وظیفه‌ی واقعیِ تعیین شده برای خودِ حقیقیِ اوست؛ و از این‌رو، چنین کاری ستم به خود نیز هست. این کار گونه‌ای پایبندیِ سخت به باورها و خرافه‌های روزگارِ جاهلیّت و

غرورِ سرسختانه و مکتبی کردنِ سنّت‌های فرهنگیِ دورانِ جاهلیّتِ خودِ شخص و یا دنیوی گرایی هم هست.

پتالینگ جایا
۱۳ ربیع الآخر ۱۴۰۵
اوّلِ مارس ۱۹۸۵

و الله اعلم بالصّواب
و الحمد لله ربّ العالمین
و الصّلاة و السّلام علی اشرف المرسلین
و علی آله و اصحابه و التّابعین
لهم باحسان الی یوم الدّین
آمین

# ۲

# اسلام و فلسفه‌ی علم

ترجمه‌ی

حسن میانداری

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

الحمد للهِ ربّ العالمین

الصّلاة و السّلام علی اشرف الانبیاءِ و المرسلین

در اسلام واژه‌ی دین بیانگرِ مفهومِ مذهب است. این واژه صرفاً یک مفهوم نیست، بلکه در درونِ انسان ترجمانی واقعی می‌یابد و در عمیق‌ترین تجاربِ او حیات پیدا می‌کند. سرچشمه‌ی اصلیِ معنای آن، بر اساسِ آنچه که در وحیِ قرآنی آمده است، میثاقی است که روحِ انسان، پیش از وجودِ مادّیش، با خداوند بسته است. نامِ این مذهب، اسلام، خود به واقع تعریفِ دین است: تسلیم در برابر خداوند. در درونِ اندیشه‌ی تسلیم، احساس، باور، و عمل نهفته است؛ امّا عنصرِ اساسیِ فعلِ تسلیمِ انسان در مقابلِ خداوند، احساسِ وامداریِ او به خداوند به سببِ هدیه‌ی وجودِ اوست. لذا این احساسِ وامداری، که متضمّنِ ادراک و تصدیقِ واهبِ وجود بودنِ خداوند است، پیش شرطِ تسلیمِ حقیقی است. هدفِ نهاییِ مذهب برای انسان حصولِ دوباره‌ی مقامی است که پیش از وجودِ مادّیش داشت، و این حصولِ دوباره یا «رجوع» مستلزمِ آن است که او با عملِ صالح در پیِ هویّت و سرنوشتِ متعالیِ خویش باشد. این «رجوع» آن چیزی است که حیات سراسر بر مدارِ آن می‌چرخد و لازمه‌اش طلبِ دانشِ حقیقی است، یعنی خواندنِ آیات و نشانه‌های خداوند در برگ برگِ کتابِ طبیعت در نورِ هدایتِ کلامِ او و در پرتوِ وجودِ مقدّسِ پیامبرش که ترجمانِ آن است. افزون بر این‌ها، کاربردِ حواسِّ سالم[1] برای تجربه‌ی واقعیّت[2]، و کاربردِ عقلِ سلیم[1] برای درکِ حقیقت[3] نیز لازم است.

---

۱) sound    ۲) reality    ۳) truth

مذهب و باور یا ایمان، یکی نیستند، ولی قابلِ تفکیک هم نیستند و هریک برای دیگری ضروری است. مقصودِ ما از ایمان faith است، نه کاملاً به آن معنا که این واژه در انگلیسی دارد، بلکه لبّیک به اعتمادِ خداوند به فرد، نه به اقرارِ زبانی، که با تصدیقِ قلبی و عمل به جوارح، مطابقِ آن باور. ایمان بیش از دانشِ صرف است (که پیش از ایمان جای دارد) زیرا با عملِ منطبق بر آنچه فرد حقیقت می‌شمارد اثبات می‌شود. ایمان درک، و تصدیقِ حقیقتی است که فرد می‌بایست در درونِ خویش تحقّق بخشد. درکِ این حقیقت در اینِ موردِ صرفاً به سببِ بدیهی بودنش برای قوّه‌ی شهودیِ انسان است، که ما قلب می‌خوانیمش، یعنی به سببِ هدایت و نه صرفاً از طریقِ قضیّه‌های عقلی و اثبات‌های منطقی. این حقیقت، در عینِ حال، هم عینی و هم ذهنی است؛ و عینی و ذهنی، نظیرِ مذهب و ایمان، جوانبِ جدایی ناپذیرِ یک واقعیّت‌اند. بنا بر این، نمی‌توان مذهبِ حقیقی را محکومِ تقسیمِ ثنایی عینی-ذهنیِ سنّتِ فلسفیِ یونان نمود، که به سردرگمی انجامیده است. و نه «مذهبِ انسانیّت» است که شخصی، فردی، خصوصی، و درونی است و از روندِ دین‌زدایی[۴] سر برآورده که در پیِ برکندنِ نهادِ ایمانِ مذهبی است.

اگر معنای تقدّس‌زدایی از طبیعت طردِ فهمِ سحرآمیز یا اسطوره‌ای از آن باشد، مذهب، در معنایی که ما به کار می‌بریم، مخالفِ تقدّس‌زدایی از طبیعت نیست؛ زیرا اگر ما طبیعت را تجلّیِ واقعیّاتِ مثالی در علمِ الهی بدانیم، که آثارش در حوزه‌ی حسّ و تجربه‌ی حسّی ظاهر شده است، می‌توانیم آن را بدونِ درغلتیدن به دامانِ اسطوره یا سِحر مظهرِ اَمری مقدّس بدانیم. طبیعت فی نفسه جوهری مقدس نیست، بلکه مظهرِ نمادینِ آن است. فی الواقع، در این معنا که ما بیان کردیم، برای آن‌ها که واقعیّت را وراءِ ظواهر می‌بینند، تمامِ طبیعت، نه تنها یک درخت یا یک سنگ، گواهِ بر آن موجودِ مقدّس است. مذهب تنها در صورتی مخالفِ تقدّس‌زدایی است که به معنای زدودنِ تمامِ معانیِ معنوی از فهمِ طبیعت، و محدودکردنِ طریقتِ کسبِ دانش به روشِ علمی باشد، چنان که فلسفه و علمِ غیرمذهبی[۵] مبلّغ آن است.

---

۴) secularization ۵) secular

خداوند یک اسطوره، یک تصویرِ ذهنی، یا یک نماد نیست، که با گذرِ زمان مدام دگرگون شود. او عینِ **واقعیّت** است. ایمان محتوای شناختی[۶] دارد؛ و یکی از نقاطِ اصلیِ افتراقِ «مذهبِ حقّ» و «فلسفه و علمِ غیرِ دینی» در منابع و روش‌های کسبِ دانش است.

فلسفه‌ی جدید مفسّرِ علم گشته است، و نتایجِ علومِ طبیعی و اجتماعی را طوری سامان می‌دهد که یک جهان بینیِ واحد از آن استخراج شود. این تفسیر هم، به نوبه‌ی خود، جهتی را که علم باید در مطالعه‌ی طبیعت داشته باشد مشخّص می‌کند. همین تفسیرِ گزاره‌ها و نتایجِ کلّیِ علم و همین جهت‌گیریِ علم به تبَعِ آن تفسیر است که می‌بایست موردِ ارزیابیِ نقّادانه قرار گیرد. این مسائل اساسی‌ترین مسائلِ رو در رویِ ما در این روزگارند، چنان که در طول تاریخِ مذهبی و فکریِ ما هم عموماً بوده‌اند. ارزیابیِ ما باید شاملِ بررسیِ نقّادانه‌ی روش‌های علومِ جدید؛ تصوّرات، پیش‌فرض‌ها، و نمادهایش؛ جوانبِ تجربی و عقلانی، و جوانبی که به ارزش‌ها و اخلاق باز می‌گردد؛ تفسیرش از منشأها؛ نظریّه‌ی شناختش؛ پیش‌فرضِ وجودِ جهانی خارجی، یکنواختیِ طبیعت، و عقلانیّتِ روندهای طبیعی؛ نظریه‌اش درباره‌ی هستی؛ طبقه‌بندیِ علوم؛ محدودیت‌ها و روابطِ علومِ مختلف با یکدیگر، و مناسباتِ اجتماعیش باشد.

لبِّ مفروضاتِ اساسیِ آن‌ها عبارت است از این که علم یگانه دانشِ موثق است؛ این که تنها پدیدارها متعلّقِ این دانش‌اند؛ این که این دانش (از جمله گزاره‌های پایه و نتایجِ کلیِ علم، و فلسفه‌ای که از آن اقتباس می‌شود) مختصِّ عصرِ خاصّی است و ممکن است در عصرِ دیگری تغییر یابد؛ این که گزاره‌های علمی تنها آنچه را که دانشمندان مشاهده و تأیید کرده‌اند باید تصدیق کند؛ این که تنها نظریاتی را می‌بایست پذیرفت که بتوان به اجزاءِ محسوس تحویل[۷] نمود، حتّی اگر آن نظریّات متضمّنِ مفاهیمی باشند که به وراءِ حوزهٔ تجربه‌ی حسّی مرتبط‌اند؛ این که نباید فرمول‌های علمی را کلّی دانست، و این که چیزهایی را که کلی تعریف می‌شوند نباید واقعیاتی پنداشت که از دسترسِ

۶) cognitive    ۷) reduce

تجربه و مشاهده بیرون‌اند؛ این که محتوای علم آمیزه‌ای از اصالتِ واقعیت[۸]، اصالتِ ذهن[۹]، و اصالتِ عمل[۱۰] است؛ این که این سه جنبه‌ی شناخت، در کنارِ یکدیگر، بنیانِ فلسفه‌ی علم را می‌سازند؛ این که شناخت امری ذهنی، بی‌ملاک[۱۱]، و قرار دادی[۱۲] است؛ و این که در رابطه‌ی ما بین ساختارِ منطقیِ علم و محتوای تجربیِ آن، منطق اولویّت دارد؛ این که نظریّه‌ی ریاضی، علمی توصیفی نیست که گزاره‌هایی راجع به ساختار و فرایندهای طبیعی بیان کند و این که فی‌الواقع نظریّه‌ای منطقی است؛ این که چون علم ناگزیر به منطق نیازمند است، زبان و نظام‌های منطقی در توصیفِ ساختار و فرایندهای طبیعی نقشِ تعیین کننده دارند؛ این که صدق و کذب، صفاتِ باورند و نسبی (باور به معنیِ پذیرشِ عقلانیِ صدق و بودِ گزاره یا قضیّه‌ای)، بسته به روابط باور با امورِ واقع[۱۳]؛ این که امورِ واقع صرفاً هستند و نسبت به صدق و کذب بی‌طرفند.

علمِ جدید از فلسفه‌ای نشأت گرفته و بسط یافته است که از ابتدا به وجود آمدنِ چیزها را از یکدیگر تصدیق کرده است. هر چیزی که وجود دارد، پیشرفت و گسترش یا تکاملِ آن چیزی است که در مادّه‌ی ازلی نهفته بوده است. جهان در چنین نگرشی، عالمی مستقلّ و ازلی است؛ نظامی قائم به ذات است که بر اساسِ قوانینِ خویش سیرِ تکاملی دارد. این فلسفه، از ابتدا، به طور ضمنی منکرِ واقعیّت و وجودِ خداوند بوده است. روش‌های آن اساساً عبارت است از: خِرَد گراییِ فلسفی، که تنها بر عقل تکیه می‌کند، بی‌مددِ دریافت یا تجربه‌ی حسی (قلبی)؛ خِرَد گراییِ غیر دینی که هر چند عقل را می‌پذیرد ولی بیشتر تمایل به اتّکا بر امورِ محسوس دارد و مرجعیّت[۱۴] و شهود را انکار می‌کند و وحی و مذهب را منشأِ دانشِ حقیقی نمی‌داند؛ و تجربه‌گراییِ فلسفی یا تجربه گراییِ منطقی که تمامِ دانش را بر واقعیاتِ مشاهده پذیر، ساختارهای منطقی، و تحلیلِ زبانی بنا می‌کند. دورنمای واقعیت، از هر دو دیدگاهِ خردگرایی و تجربه‌گرایی، منحصر به جهانِ مادّی است که تنها جهانِ واقعی تلقی می‌شود. این محدود نگری، از منحصر دانستنِ توانایی‌های عملی و ظرفیت‌های قوای ادراک و حواسّ به حوزه‌ی واقعیّتِ

---

۸) realism
۹) idealism
۱۰) pragmatism
۱۱) arbitrary
۱۲) conventional
۱۳) facts
۱۴) authority

طبیعی ناشی می‌شود. دانش در این نظام تا آنجا معتبر است که مرتبط با نظمِ طبیعیِ رخدادها و ارتباطشان با یکدیگر باشد؛ و هدفِ جستارش توصیف و سازمان دهیِ هر آن چیزی است که در طبیعت رخ می‌دهد، و منظور از طبیعت، مجموعِ چیزها و رخدادهای موجود در زمان و مکان است. جهانِ طبیعت با واژه‌های ساده‌ی طبیعی و عقلانی، تهی از محتوای معنوی یا تفسیرِ نمادین، توصیف می‌شود، و تنها نیروهای طبیعی منشأ و واقعیّتِ آن شمرده می‌شود.

خردگرایی، هم فلسفی و هم غیر دینی، و تجربه‌گرایی، منکرِ مرجعیّت و شهود به عنوانِ منابع و روشهای مقبولِ کسبِ دانش‌اند. نه این که آن‌ها منکرِ وجودِ مرجعیّت و شهود باشند، بلکه ایشان مرجعیّت و شهود را به عقل و تجربه باز می‌گردانند[۱۵]. این درست است که در مرجعیّت و شهود همیشه کسی هست که تجربه و تعقّل می‌کند، ولی از این نتیجه نمی‌شود که مرجعیّت و شهود می‌بایست به عقل و تجربه بازگردانده شوند. اگر پذیرفته شود که در سطحِ آگاهیِ طبیعیِ بشری (که محدودیت‌هایش شناخته شده است) تعقّل و تجربه مراتبی دارند، هیچ دلیلی در دست نیست که فکر کنیم تجربه و آگاهیِ انسانیِ فراتری از حدودِ معمولیِ عقل و تجربه وجود ندارد که در آن شناختِ تعقّلی و روحانی و تجربه‌ی استعلایی مراتبی دارند، و حدودشان را تنها خداوند می‌داند.

اغلبِ متفکّرانِ خردگرا، غیرِ دیندار و تجربه‌گرا، و روان شناسان، شهود را به مشاهداتِ حسّی و استنتاجاتِ منطقی‌یی باز می‌گردانند که مدتهای مدیدی در ذهن رسوخ داشته‌اند و معانی‌شان ناگهان درک می‌شود یا به صورتِ ساختارهای حسّی و عاطفیِ نهفته باقی می‌مانند تا این که به ناگاه از درون به آگاهیِ فرد سر باز می‌کنند. امّا این زعمِ ایشان است، زیرا هیچ دلیلی برای اثباتِ این که فورانِ ناگهانیِ فهم از تجربه ناشی می‌شود در دست نیست؛ به علاوه، انکارِ قوّه‌ای شهودی نظیرِ قلب، که در مدّعاشان راجع به شهود نهفته است، نیز گمانی بیش نیست.

---

۱۵) reduce

چون بشر است که جهانِ اشیاء و رخدادهای خارج از خویش را حسّ و درک می‌کند، مطالعه‌ی طبیعت شاملِ خودِ او هم می‌شود. امّا مطالعه‌ی انسان، ذهن، و خویشتن هم محدود به روش‌های علومِ نوینی چون روان‌شناسی، زیست‌شناسی، و مردم‌شناسی گردیده است، که انسان را صرفاً حیوانِ تکاملِ یافته‌ای می‌پندارند؛ و چیزی نیستند مگر گسترشِ روش‌شناختیِ «محدود دانستنِ عقل و تجربه به سطحِ واقعیّتِ طبیعی». علاوه بر این، ایشان برای اثباتِ فرضیّات و نظریّاتِ علمی لازم می‌دانند که این نظریات با واقعیّاتِ مشاهداتی مطابقت داشته باشند و، با این وصف، چون فرضیّات و نظریّاتی که با یکدیگر متناقضند می‌توانند در عین حال با واقعیّاتِ مشاهداتی تطابق داشته باشند، و چون ترجیحِ یکی بر دیگری بر اساسِ هیچ ملاکِ حقیقیِ عینی الزام نمی‌شود (چرا که خودِ حقیقت برای انطباق با امورِ واقع ساخته شده است)، بنا بر این، هر ترجیحی صرفاً بر اساسِ ملاحظاتِ فردی و اختیاریِ متّکی بر مواضعه است. این اتّکا بر مواضعه است که موجبِ تمایل به در نظرگرفتنِ جامعه، و نه تک تک انسان‌ها، به عنوانِ امری غایی، واقعی، و مرجع گردیده است. مشربِ مواضعه[۱۶] تمامِ اَشکالِ نهادی را مخلوقِ به اصطلاح «ذهنِ جمعیِ» جامعه می‌داند. خودِ دانش و حتّی زبانِ بشری، چیزی نیست مگر تعابیر و ابزارهای ذهنِ جمعیِ خدای صامتی که «جامعه» خوانده می‌شود.

سرانجام، خردگرایان و دین ناباوران بر این باورند که با ارتقاءِ شکّ به مرتبه‌ی روشِ معرفت شناختی، می‌توان به حقیقت رسید. ولی هیچ برهانی وجود ندارد که اثبات کند که شکّ فرد را برای رسیدن به حقیقت توانا می‌سازد و نه به چیزِ دیگر. نیل به حقیقت، فی الواقع، نتیجه‌ی هدایت است نه شکّ. شکّ تردّد میان دو امرِ متقابل بدون ترجیحِ یکی بر دیگری است؛ در این حالت، فرد میانِ آن دو امر ساکن است و قلبش به هیچ یک از طرفین تمایلی ندارد. حدس آن است که قلب نسبت به یک طرف تمایلی داشته باشد که به طرفِ دیگر ندارد ولی این طرف را هم ردّ نمی‌کند. اگر قلب طرفِ دیگر را ردّ کند به مقامِ یقین رسیده است. اگر قلب طرفِ دیگر را ردّ کند نشانی از شکّ نسبت به حقیقتش نیست، بلکه دالّ بر آن است که، به نحوی ایجابی، خطا بودن یا کذبش را

۱۶) conventionalism

دریافته است. و این هدایت است. شکّ، چه قطعی باشد چه مشروط، یا به تناقض می‌انجامد یا به انواعِ دیگرِ عدمِ یقین، و هیچ گاه به حقیقت دست نمی‌یابد «و گمان چیزی را از حقّ بی‌نیاز نگرداند.»[۱۷] (قرآن ۱۰/۳۶)

ما بر اساسِ موضعِ سنّتی‌مان در فلسفه و علم، که به صورتِ نظامِ متلائم[۱۸] ما بعد الطّبیعی انسجام یافته‌اند، معتقدیم که شباهت‌های مهمّ بسیاری میانِ موضعِ ما و موضعِ فلسفه و علمِ نوینِ معاصر، راجع به منابع و روش‌های کسبِ دانش؛ اتّحادِ روش‌های عقلی و تجربیِ کسبِ علم با ترکیبِ اصالتِ واقعیّت، اصالتِ ذهن، و اصالتِ عمل به مثابهِ مبانیِ ادراکیِ فلسفه‌ی علم؛ و فلسفه و علمِ فرایندِ ما وجود دارد. امّا این شباهت‌ها ظاهری است و تنها به جوانبِ بیرونی باز می‌گردد، و نافیِ اختلافاتِ عمیقِ ناشی از تفاوتِ جهان بینی و باورهایمان راجع به سرشتِ نهاییِ **واقعیّت** نیست. فلسفه‌ی علمِ ما، که هماهنگ با چارچوبِ ما بعد الطبیعی‌یی است که وحی را منبعِ اصلیِ علم به واقعیّت و حقیقتِ نهاییِ مخلوقات و خالقشان می‌داند، نمی‌تواند از روش‌های غیر دینیِ خردگراییِ فلسفی و تجربه‌گراییِ فلسفیِ فلسفه و علمِ جدید برای توصیفِ آن واقعیّت و حقیقت بهره بَرد.

ما، برخلافِ نظرِ فلسفه و علمِ نوین، درباره‌ی منابع و روش‌های کسبِ علم معتقدیم که دانش از جانبِ خداوند می‌آید و از طریقِ حواسِّ سالم، تعبیرِ درستِ مبتنی بر مرجعیّت، عقلِ سلیم، و شهودی دریافت می‌شود. معنای تعبیرِ «حواسِّ سالم» به حسّ و مشاهده باز می‌گردد، که شاملِ پنج حسِّ ظاهریِ بساوایی، بویایی، چشایی، بینایی، و شنوایی است که وظیفه‌ی درکِ جزئیات را در عالمِ خارجی دارند. متناظر با این‌ها، پنج حسِ باطنی هم وجود دارد که درکِ تصاویرِ حسّی و معانی‌شان، ترکیب یا تجزیه‌شان، درکِ مفهومشان، نگاهداریِ تصوّراتی که این گونه دریافت شده‌اند، و انجامِ اعمالِ هوشمندانه بر آن‌ها را بر عهده دارند. این پنج حسّ عبارتند از حسّ مشترک[۱۹]، خیالیه یا

۱۷) و اِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنی مِنَ الْحقِّ شَیْئاً. (ترجمه از آقای محمد خواجوی است.)

۱۸) coherent، سامان‌مند، منسجم، متلائم.

۱۹) common sense

مصوّره[۲۰]، متوهّمه[۲۱]، حافظه و ذاکره[۲۲]، و متخیّله[۲۳]. در فعلِ احساس، فاعلْ صورتی از شیءِ بیرونی، یعنی تصویری از واقعیّتِ خارجی و نه خودِ واقعیّت را درک می‌کند. بنا بر این، آنچه که به واسطه‌ی حواسّ درک می‌شود خودِ واقعیّتِ خارجی نیست، بلکه تصویری شبیه آن است که در حواسّ نمایان می‌شود. واقعیّتِ خارجی آن است که حواسّ صورتش را از آن انتزاع می‌کنند. به همین قرار است معنی: معقولات، صوَرِ واقعیّاتند که در نفس نقش می‌بندند، زیرا عقل پیش‌تر آن‌ها را از عوارضِ بیرون از ذات‌شان نظیرِ کمیّت، کیفیّت، زمان و مکان انتزاع کرده است. تفاوتِ بینِ صورت و معنای امورِ محسوس، آن است که صورت را نخست حواسِ ظاهری و سپس حواسِ باطنی در می‌یابند، ولی معنا را از ابتدا حواسِ باطنی در می‌یابند بدون آن که پیش‌تر حواسِ ظاهری دریافته باشند.

منظورِ ما از «عقلِ سلیم» صرفاً عقلِ محدود به این معانی که در این جا ذکر می‌کنیم نیست: درکِ عناصرِ محسوس؛ قوّه‌ای ذهنی که نکاتِ تجربه‌ی محسوسات را با نظمی منطقی سازمان می‌دهد و تفسیر می‌کند، یا امور واقع و داده‌های حسّی و روابط‌شان را انتزاع می‌کند و آن‌ها را به صورتِ قوانینی به نظم درمی‌آورد که جهانِ طبیعت را قابلِ درک می‌سازند. عقل یقیناً همه‌ی این‌ها هست، ولی ما به بیش از آن قائلیم و می‌گوییم که این‌ها فقط جنبه‌هایی از جوانبِ قوّه‌ی ادراک[۲۴] است و هماهنگ با آن، و نه در تقابلش، عمل می‌نماید؛ و قوّه‌ی ادراک، جوهرِ غیر مادی‌یی نهفته در عضوِ ادراکی‌یی غیر مادّی است که ما قلب می‌خوانیمش و مقرِّ شهود است. ما بدین طریق، و به وساطت ادراک، عقل را به شهود مرتبط ساخته‌ایم.

به همان طریقی که عقل را منحصر به اجزاءِ محسوس نمی‌کنیم، شهود را هم به این محدود نمی‌گردانیم که فاعلِ دانا درکِ مستقیم و بلاواسطه‌ای دریافت می‌کند از خویش، خودآگاهیش، نفوسِ دیگران که شبیهِ خودِ اویند، جهانِ بیرونی، کلیّات، ارزش‌ها، یا

---

۲۰) representation
۲۱) estimation
۲۲) retention & recollection
۲۳) imagination
۲۴) intellect

حقایقِ عقلانی. شهود، آنچنان که ما می‌فهمیم، شاملِ دریافتِ مستقیم و بلاواسطه‌ی حقایقِ مذهبی، واقعیّت و وجودِ خداوند، و اصالتِ وجود در مقابلِ ماهیّات هم هست. (فی الواقع شهود در سطوح بالاتر، شهودِ خودِ وجود است.) چنان نیست که شهود در سطوحِ بالای حقیقت نصیبِ هر کسی بشود، بلکه بهره‌ی آن کس است که زندگیش را با سرسپردگیِ خالصانه و عاملانه به درگاهِ خداوندی وقفِ تجربه‌ی حقایقِ مذهبی کرده است؛ کسی که وحدانیّتِ خداوند را با توجّه به لوازمِ آن، که همانا درکِ نظامِ یگانه‌ی ما بعدالطّبیعی است، با مهارتِ عقلانی دریافته است؛ فردی که پیوسته درباره‌ی سرشتِ این واقعیّت تأمّل نموده است، و بنا بر این در هنگامِ تعمّقِ ژرف و به اراده‌ی الهی از آگاهی به خویشتنِ خویش و حالاتِ فردی درمی‌گذرد و به خویشتنی فراتر و باقی در وجودِ خداوندی می‌رسد. آن گاه که او به حالتِ انسانی و فردیِ خویش باز می‌گردد، آنچه را که دریافته بود، در می‌بازد ولی دانشِ آن نزدش باقی می‌ماند. در طولِ بقا در وجودِ خداوندی، آنگاه که به خویشتنِ والاتر دست می‌یابد، درکِ مستقیم و بلاواسطه رخ می‌دهد. در هنگامِ انطباقی که در آن زمان با **حقیقت** پیدا می‌کند لمحه‌ای از سرشتِ واقعیّت به او نموده می‌شود. در این حالت است که محتوای شناختیِ شهودِ وجود، نظامِ یگانه‌ی واقعیّت را همچون کلِّ واحدی به او می‌نمایانَد.

شهود در سطحِ معمولیِ آگاهیِ انسانی، در بزرگانِ علم و دانش و در لحظاتِ سرنوشت سازِ کشفِ قوانین و اصولی که بر جهانِ طبیعت حاکم است، به سطوحِ بالایی می‌رسد که متناسب است با آموزش، رشته‌ی علمی، و رشد توانایی‌های تعقّلی و تجربیِ آن‌ها و مسائلِ خاصّی که رویاروی شان قرار دارد و عقل و تجربه قادر نبوده‌اند به آن‌ها معنای متلائمی ببخشند. نیل به این معنی از طریقِ شهود است، زیرا این شهود است که آنچه را که عقل و تجربه جدای از هم دریافته‌اند و قادر به ترکیب و استخراجِ کلِّ متلائمی نبوده‌اند، به هم می‌پیوندد. فرد زمانی به شهود می‌رسد که خود را برای آن آماده کرده باشد، آن گاه که عقل و تجربه‌اش آموخته و منضبط شده باشند تا امر شهودی را دریابند و تفسیر کنند. امّا در حالی که سطوح شهودی که ممکن است با روش‌های عقلانی و تجربی حاصل آید تنها جوانبِ خاصّی از سرشتِ واقعیّت را نشان می‌دهد، و نه کلِّ آن را، سطوحِ شهودی که در آگاهی‌های عالی‌ترِ انسانی به پیامبران و اولیاءِ الهی دست می‌دهد،

تعبیری مستقیم به سرشتِ کلّ واقعیّت به آن‌ها می‌بخشد. امّا پیامبران و اولیاءِ الٰهی هم لازم است که خود را برای دریافت و تفسیرِ شهودی مهیّا سازند؛ و این آمادگی منحصر در تعلیم، نظم، و رشدِ قوای عقلانی و توانایی‌های تجاربِ حسّی نیست، بلکه شاملِ تعلیم، نظم، و رشدِ خویشتنِ درونی و قوایش برای کسبِ حقیقت-واقعیّت هم می‌شود.

نقلِ درست به عنوانِ مجرای کسبِ دانش، دو گونه است: انتقالِ مداوم و متواترِ سینه به سینه‌ی مردم که نمی‌توان تصوّرِ خردمندانه‌ای براتّفاقشان بر دروغ داشت؛ و آنچه پیامبرِ خداوند آورده است. مرجعیّتِ نقلِ درست از نوعِ نخست، که عمومِ مردم، از جمله فرهیختگان، دانشمندان، و کلّاً مردانِ دانش آن را پذیرفته‌اند، ممکن است با روش‌های عقلی و تجربی زیرِ سؤال برده شود. امّا مرجعیّتِ گونه‌ی دومِ نقل که باز پذیرشِ همگان را به همراه دارد، مطلق است. مبنای مرجعیّت نهایتاً بر اساسِ تجربه‌ی شهودی است، و منظور، هم شهود در نظامِ حسّ و واقعیّاتِ حسّی و هم شهود در نظامِ واقعیّاتِ متعالی (نظیرِ شهود در آن سطوحِ عالی‌تر) است.

ما بر خلافِ موضعِ علم و فلسفه‌ی جدید درباره‌ی منابع و روش‌های کسبِ دانش، معتقدیم که مرجعیّت و شهود، درست شبیه به عقل و تجربه، سطوحی دارند. سوای مرجعیّتِ مردانِ دانش و تعلیم به طورِ کلّی، به نظرِ ما بالاترین سطحِ مرجعیّت را **قرآنِ کریم** و **سنّت**، و وجودِ مقدسِ شخصِ **پیامبرِ اکرم**، دارا هستند. اینان نه تنها به این معنی که حقیقت را منتقل می‌کنند مرجع‌اند، بلکه به آن معنی که خودْ حقیقت‌اند، مرجعیّت دارند. مرجعیّتِ آن‌ها مبتنی بر سطوحِ عالی‌ترِ شناختِ عقلانی و روحانی و تجاربِ متعالی‌یی است که نمی‌توان آن را به سطحِ عقل و تجربه‌ی معمولی فروآورد.

تعریفِ انسان در نزدِ ما «حیوانِ ناطق» است و اصطلاحِ ناطق اشاره به قوّه‌ی فطریِ آگاهی می‌کند که مفادِّ کلّیّات را در می‌یابد و معنی را صورت بندی می‌کند. این صورت بندیِ معنی، که متضمّنِ داوری و تمیز و روشنگری است، سازنده‌ی نطق اوست. اصطلاحاتِ ناطق و «تواناییِ صورت بندیِ معنی را داشتن» (ذونطق) از ریشه‌ی واحدی مشتقّ شده‌اند که معنای اصلیش «سخن» ، به معنیِ سخنِ انسان است، لذا این هر دو

اصطلاح بیانگرِ توانایی و استعدادِ فطریِ ویژه‌ی انسان است که می‌تواند از واژه‌ها و شکل‌های نمادین به صورت معنی‌داری بهره جوید. نامِ علمِ خطابه، منطق، از همین ریشه‌ی نطق مشتقّ شده است، و مفادِ ذیل را ایفاد می‌کند: ساختارِ براهین، صورت بندیِ روش‌های مجادله، کشفِ مغالطات، نظریّه‌یِ طبقه بندی و تعریف، اندیشه‌ی اساسیِ قیاس، مفهومِ برهان و اثبات، و حدودِ کلّیِ روشِ عقلانیِ طلبِ حقیقت. انسان، حیوانِ ناطق، «حیوانِ زبان دان» یا «حیوانِ سخن‌گو» است؛ و بیانِ نمادهای زبانی به شکلهای معنی‌دار، چیزی نیست مگر بروزِ بیرونی و قابلِ مشاهده و سمعِ واقعیّتی درونی و غیرِمشاهدتی که ما عقل می‌خوانیمش. واژه‌ی عقل اساساً به معنای نوعی «پیوند» یا «نگهداری» است، لذا در این سیاق به معنیِ موجودی فعّال و آگاه است که متعلّقاتِ علم را به واسطه‌ی واژه‌ها یا شکل‌های نمادین به یکدیگر می‌پیوندد یا نگه می‌دارد؛ و بیانگرِ همان واقعیّتی است که واژه‌های قلب، روح، و نفس به آن اشاره می‌کنند. این موجود یا واقعیّتِ آگاه و فعّال، به این دلیل نام‌های متعدد، چون چهار نامِ فوق، دارد که به انحاءِ بسیاری با سطوحِ گونه‌گونِ وجود ارتباط برقرار می‌سازد. بنا بر این، عقل جوهری غیرِ مادّی است که روحِ خردمند به وسیله‌ی آن صدق را تشخیص می‌دهد و از کذب متمایزش می‌کند. این است واقعیتی که شالوده‌ی اصلیِ تعریفِ انسان را می‌سازد، و هر کس که «من» می‌گوید به آن اشاره می‌کند.

در تعریفِ انسان به «حیوانِ ناطق» ، منظورِ ما از نطق، تواناییِ عقلانیِ درکِ معانیِ کلّیّات، توانایی بیانِ زبانی، و تواناییِ صورت بندیِ معانی است (که متضمّن داوری، تمیز، تمایز، و روشنگری، و بیانِ اشکالِ نمادین به قالب‌های معنی‌دار است) و معنیِ «معنی» شناساییِ جایگاهِ[۲۵] هر چیز در درونِ یک نظام است. این شناساییِ زمانی حاصل می‌شود که رابطه‌ی هر چیز با تمامِ چیزهای دیگرِ درونِ یک نظام روشن و مفهوم شود؛ رابطه‌ای که بر حسبِ تقدّم و تأخّر و نیز مکان و وضع برقرار است. معنی، صورتی عقلانی است که یک واژه، یک تعبیر، یا یک نماد برای دلالت کردن بر آن به کار برده می‌شود. این واژه، تعبیر، یا نماد، آنگاه که اندیشه‌ای در عقل، نطق یا ذهن می‌گردد تصوّر

۲۵) place

است؛ آنگاه که به صورتی عقلانی و در پاسخ به پرسشِ «این چیست؟» ایجاد می‌شود، ماهیّت خوانده می‌شود؛ آنگاه که به عنوانِ چیزِ خارج از ذهن (عین) قلمداد می‌شود، حقیقت[۲۶] است؛ و اگر به عنوانِ واقعیّتی خاص، در تفکیک از دیگر واقعیّت‌ها، نگریسته شود، «فردیّت» یا «وجودِ فردی» (هویّت) خوانده می‌شود. لذا آنچه که مقوّمِ معنی یا تعریفِ معنی است، شناساییِ جایگاهِ هر چیزی درونِ یک نظام است، و این، زمانی متحقّق می‌شود که روابط هر چیز با دیگر چیزهای یک نظام روشن و مفهوم باشد.

گفتیم که رابطه بیانگرِ نوعی نظم است. اگر تمامِ چیزهای هر نظامی فقط یک جایگاه داشته باشند، شناسایی ممکن نخواهد شد، و معنایی وجود نخواهد داشت، زیرا هیچ ملاکِ ارتباطی برای داوری، تمیز، تمایز، و روشنگری وجود نخواهد داشت. فی‌الواقع در این صورت هیچ نظامی وجود نخواهد داشت. برای آن که شناسایی ممکن باشد می‌بایست اختلافاتِ نوعی بین اشیاء وجود داشته باشد، روابط ماهوی بین آن‌ها باشد، و علاوه بر این‌ها، آن اشیاء به همان صورت باقی بمانند؛ زیرا اگر تفاوت و ارتباط پایدار نباشد، و دائماً از نظرِ نوعی و ماهوی دگرگونی صورت پذیرد، شناسایی غیرِ ممکن خواهد شد و معنی رنگ خواهد باخت.

اکنون می‌بینیم که رابطه‌ی ذاتیِ معنی و دانش آشکار گردیده است: دانش، واحدهای معنائی‌یی است که با هم ارتباطی متلائم دارند و بدین طریق تصوّرات، اندیشه‌ها، مفاهیم، افکار، و احکام ساخته می‌شوند. فکر حرکتِ نفس به سمتِ معنی است، و این به خیال نیاز دارد. شهود، چه به معنای حدس یا فراست، و چه به معنای وجدان یا تجربه‌ی روشنگر، رسیدنِ روح به معنی یا رسیدنِ معنی به روح، چه از راهِ کسب از طریقِ برهان در حالتِ اوّل و چه از راهِ آمدنِ خودِ معنی در حالتِ دوم است.

تعریفِ انسان به حیوانِ ناطق تعریفی است که حدِ دقیق یا موجزِ او را معین می‌کند و

---

۲۶) نویسنده‌ی محترم در این‌جا معادلِ عربیِ reality را حقیقت ذکر کرده‌اند. در ترجمه (جز مواردی که مؤلف در متن، با حروفِ انگلیسی، حقیقت را به کار برده‌اند و در پاورقی مشخص شده‌اند) به جای reality از واقعیّت استفاده شده است.

بدین وسیله ویژگی‌های مختصّ آنچه راکه انسان دالّ بر آن است مشخص می‌گرداند. این نوع تعریف در موردِ دانش میسّر نیست، زیرا طبیعتِ آن مانع از این گونه حدّگذاری است که برای تشخیصِ مقولاتِ مختلف بر حسبِ اختلافاتی که در جنس و نوع با یکدیگر دارند به کار می‌رود. دانش بی‌حدّ است و تعریفش تنها به توصیفِ طبیعتش، رسم، بالغ می‌گردد. ما پیش‌تر آن را به چیزی متشکّل از واحدهای معناییِ دارایِ ارتباطِ متلائم با یکدیگر تعریف کردیم و گفتیم که اندیشه‌ها، مفاهیم، تصوّرات، و احکام از این طریق ساخته می‌شوند. چون ما معنی را شناساییِ جایگاهِ هر چیزی درونِ یک نظام تعریف نمودیم، اکنون می‌افزاییم که منظور از جایگاه، «جایگاهِ شایسته»[۲۷]، در سطوحِ گونه‌گونِ وجودِ انسانی است. می‌توانیم وجودِ انسانی را بر حسبِ عملکردِ حواسِ ظاهری و باطنی، واجدِ سطوحِ گونه‌گون بشماریم. این‌ها عبارتند از وجودِ واقعی، یعنی وجود در سطحِ واقعیّتِ عینی نظیرِ جهانِ خارجی؛ وجودِ حسّی، یعنی آنچه که منحصر است به قوای حسّی و تجاربِ حسّی از جمله رؤیا، تصوّر، و توهّم؛ وجودِ خیالی[۲۸]، یعنی وجودِ موجوداتِ محسوس در خیال آنگاه که از دسترسِ دریافتِ حسی غایب‌اند؛ وجودِ عقلانی، یعنی مفاهیمِ انتراعی‌یی که در ذهنِ آدمی‌اند؛ و وجودِ مثالی[۲۹]، یعنی چیزهایی که در هیچ یک از سطوحِ قبلی نیستند ولی از برخی جوانب شبیه یا مثل چیزهایی هستند که در آن سطوحند. این سطح را می‌توان مطابقِ با آنچه که حوزه‌ی عملکردِ قوّه‌ی ناطقه یا فکریِ روح است، در نظر گرفت. در هیچ یک از این سطوح، درکِ متعلّقاتِ درک به یک شیوه نیست. ما، علاوه بر این سطوح، سطحِ دیگری را هم سوای سطحِ واقعیّتِ عقلانی قبول داریم: سطحِ وجودِ فوقِ عقلانی یا متعالی که پیامبران و اولیاء الله و مردانِ بصیرت که رسوخِ عمیقی در دانش دارند می‌توانند آن را تجربه کنند. این سطح، سطحِ وجودِ مقدّس است و اشیاء در این سطح آنچنان که فی‌الواقع هستند درک می‌شوند. بنا بر این، مفهومِ «جایگاهِ شایسته» مرتبط با تمامِ این سطوحِ وجودِ انسانی است، که شاملِ جوانبِ وجود شناختی، جهان شناختی، و روان شناختی است، و شاملِ خودِ انسان، مجرّبات، همچنین جوانبِ مذهبی و اخلاقیِ وجودِ انسانی است. «شایسته» یعنی «حقیقی» و «واقعی» ، چنان که واژهٔ حقّ دالّ بر آن است. حقّ، هم به

---

۲۷) proper place

۲۸) imaginary existence

۲۹) analogous

معنیِ حقیقت و هم به معنیِ واقعیّت است. حقّ به عنوانِ واقعیّت بیانگرِ یک شرطِ وجود شناختی، و به عنوانِ حقیقت یک شرطِ منطقی است؛ و دلالت بر حکمی دارد که مطابق با واقع یا شرایطِ واقعی است.

یکی از اختلافاتِ بنیادین میانِ موضعِ ما و موضعِ فلسفه و علمِ جدید، که در مسئله‌ی صورت‌بندیِ فلسفه‌ی علم تأثیر دارد، درباره‌ی فهمِ معنای واقعیّت و حقیقت و رابطه‌شان با امورِ واقع است. درکِ مدلولِ این اصطلاحات تأثیرِ عمیقی بر فهمِ معنای دانش، فرایندِ شناخت، ارزش‌ها، و نهایتاً بر فهمِ طبیعتِ خودِ انسان دارد.

ما برای رساندنِ معانیِ واقعیّت و حقیقت از یک واژه استفاده می‌کنیم، که نشانگرِ این واقعیت است که ما حقیقت را صرفاً خصوصیتِ گزاره‌ها، باورها، و احکام نمی‌دانیم، بلکه خصوصیّتِ خودِ واقعیّت هم می‌شماریم. واژه‌ی حقّ، هم به جای واقعیّت و هم به جای حقیقت به کار می‌رود. باطل ضدّ حقّ و به معنای نه-واقعیّت یا کذب است. معنای حقّ متناسب با خرد، عدالت، درستی، حقیقت، واقعیّت و شایستگی است. حقّ حالت و کیفیّت یا خصوصیّتِ عاقل، عادل، صحیح، درست، واقع، و شایسته بودن است؛ حقّ حالتِ ضروری، ناگزیر، واجب، و درخور است؛ حقّ حالتِ وجود و در بر دارنده‌ی همه چیز است. صدق واژه‌ی دیگری است که به معنای حقیقت است. کذب ضدّ صدق و به معنای عدمِ حقیقت یا نادرستی است، و تنها به گزاره‌ها یا بیان زبانی تعلّق دارد، در صورتی که واژه‌ی حقّ نه تنها به گزاره‌ها باز می‌گردد، بلکه به افعال، احساسات، باورها، احکام، اشیاء، و رخدادهای موجود هم اشاره دارد. حقّ نه تنها به زمانِ حالِ اشیاء و رخدادهای موجود ناظر است، بلکه به گذشته و آینده‌ی آن‌ها هم مربوط می‌شود. حقّ در رابطه با آینده‌ی اشیاء و رخدادها به معنیِ تثبیت، تحقّق، و فعلیّت یافتن است. فی الواقع این که معنای حقّ، هم شاملِ واقعیّت و هم حقیقتِ وجود است، به این دلیل است که یکی از اسماءِ **خداوند** است و او خود را با آن به وصفِ وجودِ مطلق معرّفی می‌کند، وجودِ مطلقی که واقعیّتِ وجود است، نه مفهومِ آن.

در نزدِ عمومِ مردم، طبیعتِ وجود و رابطه‌اش با واقعیّاتِ مجزّا و مشابه و در عینِ حال

گوناگون، که ما «چیز» می‌خوانیمشان، آن است که وجود مفهومی کلّی و انتزاعی است که همه‌ی موجودات، یعنی همه و هر چیزی بدون استثنا، در آن مشترکند. ذهن هنگامی که واقعیّاتِ بیرونی را که ما «چیز» می‌خوانیمشان در نظر می‌گیرد، ابتدا می‌تواند آن‌ها را از وجود انتزاع کند و سپس وجود را محمول آن‌ها گرداند. بنا بر این، ذهن وجود را که ویژگیِ چیزها می‌داند، به آن‌ها نسبت می‌دهد. لذا وجود را امری اضافی، عَرَضی و باقی در چیزها می‌شمارد. در این فرایندِ ذهنی، مفهومی یگانه، کلّی و انتزاعی، به مفهومی متکثّر و منقسم به اقسامِ عقلی بدل می‌گردد، تا مطابق با چیزها شود. وجودِ این چیزها همین اقسام است، و این اقسام به همراهِ آن مفهومِ کلّی و انتزاعیِ وجود، خارج از «ماهیّاتِ» چیزها است و تنها ذهناً به آن‌ها اضافه می‌شود. بنا بر این دید، وجود صرفاً مفهومی ذهنی است، در صورتی که ماهیّات واقعی‌اند؛ ماهیّات واقعیاتی هستند که خارج از ذهن تحقّق می‌یابند. ولی ما به بیش از این قائلیم: این که علاوه بر مفهومِ وجود، جوهرِ دیگری وجود دارد که همان واقعیّتِ وجود است، و مفهومِ وجود به عنوانِ یکی از آثارش در ذهن ماندگار می‌گردد. وجود به مثابهِ یک واقعیّت، برخلافِ همزادِ مفهومیش، امرِ ایستایی نیست؛ بلکه در حرکتی دائمی، امکاناتِ ذاتی و بی‌نهایتِ خویش را به صورتِ موجوداتِ گوناگون می‌نمایاند، از ابتدایی‌ترین سطحِ تحقّق تا مراحلِ بالاتر، تا جایی که به سطحِ شکل‌های ملموس می‌رسد، نظیرِ موجوداتِ خاصّ که ما آن‌ها را «چیزها»ی متعدّد و گوناگون با ماهیّاتِ مجزّا و متعدد در نظر می‌گیریم، در صورتی که چیزی نیستند مگر انحاء و جوانبِ آن واقعیّتِ وجود. ماهیّتِ یک چیز، از این دید، چیزی نیست مگر یک مفهوم، در صورتی که وجود آن چیزِ واقعی است. فی‌الواقع، وجود ماهیّتِ واقعی و حقیقیِ یک چیز است که به شکلِ ویژه و فردی درآمده است. این واقعیّتِ وجود است که ما در بالا به عنوانِ **واقعیّت** یا **حقیقتِ** شامل، حقّ، شناختیم و با آن خداوندی را یاد می‌کنیم که با وجودِ تمامِ مظاهرِ گوناگونش مطلق است.

چون فلسفه و علمِ جدید به این پی‌برده‌اند که سرشتِ بنیادینِ پدیدارها فرایند است، نام‌هایی را که فلاسفه و دانشمندان برای توصیفِ آن‌ها به کار برده‌اند نیز می‌بایست خود نمایانگرِ پوییِ نهفته در اندیشه‌ی فرایند باشد. آن‌ها نام‌هایی همچون «حیات» یا «نیروی جنبشِ حیات» یا «انرژی» را برای دلالت بر حرکت، تغییر، و شدنی که ماحصلِ

وقایع در مکان ـ زمان است، به کار برده‌اند. این که آن‌ها این گونه نام‌ها را برای توصیفِ واقعیّاتِ متظاهر به صورتِ فرایند گزیده‌اند نشانه‌ای از آن است که ایشان وجود را، برخلافِ حیات و برخلافِ نیروی جنبشِ حیات یا انرژی، یک مفهومِ صرف می‌شمارند؛ و فی‌الواقع وجود به مثابهِ یک مفهومِ صرف امری ایستا است، و آشکار است که شرطِ لازم را برای تطابق با فرایند ندارد. به این معنی، آن‌ها در صورت‌بندیِ فلسفه‌ی علم، برخلافِ این موضعشان که واقعیّت در پسِ پرده‌ی پدیدارها فرایند است، هنوز درونِ جهان بینیِ مبتنی بر اصالتِ ماهیّت سیر می‌کنند، جهان بینی‌یی که اشتغالاتش را «چیزهایی» با ماهیّاتِ مستقلّ و قائم به ذات، رخدادها، روابط، و مفاهیمِ مرتبط با آن چیزها تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، چیزها تنها امورِ واقعی می‌گردند، و به هیچ واقعیّتِ دیگری که وراءِ آن‌ها باشد و هم شامل آن‌ها باشد و هم نباشد، نیازی ندارند. موضعِ ما این است که آنچه واقعاً مبیّنِ سرشتِ بنیادینِ پدیدارها به مثابهِ فرایند است، خودِ «وجود» است، زیرا وجود، به تنهایی، هم به معنای مفهومیش و هم به معنای واقعی بودنش، اساسی‌ترین و کلّی‌ترین هویّتی است که می‌شناسیم. این درست است که اگر وجود مفهومی بیش نباشد ایستا است و تطابقی با فرایند ندارد، ولی ما معتقدیم که وجود یک مفهومِ صرف نیست، بلکه هویّتی واقعی، بالفعل، و مستقلّ از ذهنِ ما است. وجود پویا، فعّال، مولّد، و حاملِ امکاناتِ بی‌نهایتِ ابرازِ وجود شناختیِ خویش است؛ وجود چهره‌ای از خداوند است که از سرشتِ ذاتیِ نام‌ها و صفاتش سرچشمه می‌گیرد، و بنا بر این، هویّتی «شاعر» است که هماهنگ با افعالِ مرسومِ خداوند (سنّت الله) عمل می‌کند. آنچه که «قوانینِ طبیعت» خوانده شده است، فی‌الواقع افعالِ مرسومِ خداوند است. «قوانین» در این تعبیر، دیگر اموری متصلّب نیستند، زیرا اینک بی‌نهایت امکان در پیشِ رو دارند. بنا بر این، وجود آغاز و انجامِ واقعیّت است، در صورتی که حیات و نیروی جنبشِ حیات یا انرژی و دیگر نام‌هایی که فلاسفه و دانشمندان برای توصیفِ آن هویّتِ اصلی (واقعیّتِ اساسیِ متشکّله‌ی سرشتِ اشیاء) به کار برده‌اند، تماماً ثانوی بر وجودند، زیرا آن‌ها همچون ویژگی‌ها یا صفاتِ وجودند.

وقتی که می‌گوییم حقّ دالّ بر هر چیزِ واقعی و حقیقی است، منظورمان این است که حقّ جنبه‌ای دارد که مرتبط با واقعیّت است و جنبه‌ای دارد که مرتبط با حقیقت است با

این فرض که واقعیّت به نظامِ وجود شناختی و حقیقت به نظامِ منطقیِ وجود باز می‌گردد. حقّ به معنیِ «واقعی» بیانگرِ واقعیّتِ وجود و انحاء و جوانبِ گوناگونی از آن است که ما با عناوینِ «رخدادها» و «فرایند» می‌شناسیمشان؛ و حقّ به معنیِ «حقیقی» بیانگرِ حُکمی است هماهنگ با واقعیّتِ بیرونیِ آن رخدادها و فرایند که به صورتِ «چیزها» متظاهر می‌شوند. این هماهنگی متضمّنِ نوعی تطابق و تلائم بینِ فعلِ تعقّلیِ حکم است با واقعیّتِ بیرونی‌یی که درک می‌شود.

چنان که پیش از این در بحث از حسّ گفتیم، واقعیّاتی که جهانِ بیرونی را می‌سازند بلاواسطه یا مستقیم به حسّ در نمی‌آیند، بلکه انتزاعاتی با درجاتِ گوناگون، که حواسِ ظاهری و باطنیِ ما بر واقعیّات اِعمال می‌کنند، نصیبِ ما می‌شود، و سپس ساختارِ ذهنیِ ما آن‌ها را مبدّل به علم به جهانِ بیرونی می‌سازد. بنا بر این، دانش‌های ذهنیِ ما مطابق با اطّلاعاتی است که حواسّ به ذهن یا روحِ ما می‌رسانند؛ و این فهمِ ما از واقعیّاتِ بیرونی، درونِ نظامِ متلائمی از روابطِ مفهومی است که پیش‌تر بر روحِ ما نقش بسته‌اند و تصویرِ ذهنیِ ما را از سرشتِ **واقعیّت** برای ما می‌سازند. موضعِ ما این است که تطابق[۳۰] و تلائم، که از چگونگیِ حقیقت سرچشمه می‌گیرند، می‌بایست شرطِ موافقت با لوازمِ حکمت[۳۱] و عدالت را هم داشته باشند. حکمت دانشی است از جانب خداوند که دریابنده را قادر می‌سازد تا جایگاهِ شایسته‌ی چیزی را بشناسد یا حکم صائبی راجع به جایگاهِ شایسته‌ی چیزی یا یک متعلّقِ علم داشته باشد. عدالت حالتی است که اشیاء یا متعلّقاتِ علم در جایگاهِ شایسته‌شان باشند. بنا بر این، تطابق و تلائم برای آن که حقیقی باشند باید با جایگاهِ شایسته هم انطباق داشته باشند. اندیشه‌ی جایگاهِ شایسته یا درخور، متضمّن آن است که چیزها بنا بر نظامِ خلقت، ضرورتاً در همان شرایط باشند ــ به دیگر سخن بر اساسِ تقدّم و تأخّر، و نیز مکان و وضع، در نظامِ خاصّی استقرار یابند و براساسِ سطوح و درجاتِ مختلف مرتّب گردند. مخلوقات، از دیدِ وجود شناختی، از پیش چنین مرتّب شده‌اند، امّا انسان به علّتِ جهلی که نسبت به نظمِ عادلانه‌ی کلِّ خلقت دارد، در جایگاهِ اشیاء تغییراتی می‌دهد و آن را به درستی درنمی‌یابد، و در نتیجه

---

۳۰) correspondence      ۳۱) wisdom

بی‌عدالتی رخ می‌دهد. بی‌عدالتی آن است که چیزی در جایگاهِ شایسته‌اش نهاده نشود، و در حقّش افراط و تفریط صورت گیرد، و بنا بر این در نظمِ کلّیِ اشیاء ناهماهنگی پدید آید.

حقّ فی‌الواقع معنای «شایسته» را هم در بردارد، زیرا به خودِ فرد و آنچه که متعلّق به اوست اشاره دارد؛ و قسمتِ دقیق یا خاصّی است که با ساختارِ طبیعی یا اساسیِ فرد، با نفسِ خود او، متناسب است؛ و امری ذاتی، یک ویژگی و یک صفتِ اساسی است. بنا بر این، جایگاهِ یک فرد، یک چیز، یک متعلَّقِ علم، صرفاً مکان یا فضای خاصّی نیست که آن فرد، چیز، یا متعلَّقِ علم اشغال نموده است؛ بلکه همچنین وضعی طبیعی است که منطبق با طبیعتِ آن فرد، چیز، و متعلَّقِ علم، هم در جهانِ بیرونی و هم در تصوّراتِ ذهنی است. بنا بر این، ما موافقِ آن نیستیم که دانش صرفاً با پدیدارها ارتباط دارد؛ یا حقیقت تنها ویژگیِ گزاره‌ها یا جملاتِ اِخباری، یا باورها و احکامی است که گزاره‌ها از آن‌ها گرفته شده‌اند و به ارتباطِ آن باور یا حکم با امری واقعی وابسته‌اند؛ یا این که امورِ واقعی نسبت به حقیقت و کذب خنثی هستند. ما معتقدیم که حقیقت هم یکی از ویژگی‌های سرشتِ اشیاء است، تا آن‌جا که آن‌ها منطبق و متناسب با لوازمِ حکمت و عدالت باشند و، به عبارتِ دیگر منطبق و متناسب با لوازمِ شرطِ بودن در جایگاهِ درست یا شایسته باشند. معنای این سخن آن نیست که حقیقت صرفاً تطابقِ قضایا یا احکام با امورِ واقعی است و این امر امورِ واقعی را معادلِ حقیقت می‌گرداند. حتی اگر جمله‌ای به دلیلِ آن که بیانگرِ امری واقعی است ممکن است حقیقت داشته باشد، صرفِ وجودِ آن امرِ واقعی، ضرورتاً آن را حقیقت نمی‌گرداند. حقیقت صرفاً انطباق با امورِ واقعی نیست، زیرا ممکن است آن امورِ واقعی را انسان‌ها ایجاد کرده باشند و بنا بر این ممکن است در جایگاهِ شایسته‌شان نباشند. بدین تعبیر، امورِ واقعی می‌توانند کاذب باشند. این که انسان‌ها می‌توانند امورِ واقعی را خلق کنند، صدقِ ادّعای ما را ثابت می‌کند: که آن‌ها در ارتباط با حقیقت و کذب خنثی نیستند. زیرا وجودِ این امورِ واقعی وابسته به ارزش‌هایی است که متناسب با جهان بینیِ خاصّ خالقِ آن‌ها است. بنا بر این، منظورِ ما از این که حقیقت متضمّنِ تطابق و تلائمِ خاصّی است، صرفاً این نیست که تفکّر و اندیشه یا باوری مطابق با امری واقعی باشد، بلکه آن امرِ واقعی هم می‌بایست در جایگاهِ شایسته‌اش باشد، یعنی آن امرِ واقعی با نظامِ یکپارچه‌ای از حقایقِ مرتبط با یکدیگر که روح درکشان می‌کند

متلائم باشد. به عنوانِ مثال، جایگاهِ شایسته‌ی انسان این است: این که می‌بایست موجودی هم جسمانی و هم روحانی در نظر گرفته شود؛ و این که او موجودِ زنده‌ای است واجدِ قوّه‌ی درونیِ آگاهی، که معنای کلّیّات را در می‌یابد؛ و این که او توانایی و استعدادِ بیانِ کلمات یا اشکالِ نمادینِ دیگر را به صورت‌های معنی‌دار دارد؛ و این‌که او روح، نفس، قلب، و عقلی است که به صورتی جسمانی ظهور یافته است، و روح، نفس، قلب، و عقلِ او یک واقعیّتِ واحدند که به علّتِ انحاءِ مختلفِ ارتباطی که با سطوحِ گوناگونِ وجود، شاملِ حوزه‌های روحانی و جسمانی دارد، نام‌های متفاوت یافته است. واقعیّت و حقیقتِ (حقِّ) او در این هر دو حوزه است. اما اگر او را به کلّی غیردینی و مادّی قلمداد کنند و بگویند که صرفاً جسمانی است، یا حیوانی است که با حیوان‌های دیگر تنها در درجه تفاوت دارد نه در نوع، نمی‌توان گفت که او به واقع در جایگاهِ شایسته‌اش واقع شده است. و از این دید، برخی قضایای خاصِّ علمیِ راجع به او، نظیرِ آن‌ها که از گزاره‌ها و نتایجِ کلّیِ مهندسیِ ژنتیک ناشی می‌شوند، کاذبند، حتّی اگر شواهدِ تجربی آن‌ها را تأیید کنند؛ زیرا آن‌ها در خدمتِ مقدماتی هستند که مبتنی بر تفسیری نادرست از طبیعتِ انسان‌اند، و این تفسیرِ نادرست هم مبتنی بر نظامِ نادرستی است که وانمود می‌شود برای توصیفِ نظمِ حقیقیِ واقعیّت است.

در رابطه با معنای واقعیّتِ حقّ، واژه‌ی متناسبی که برای دلالت به آن به کار رفته حقیقت[۳۲] است که از حقّ مشتقّ شده است. تفاوت بین حقّ و حقیقت آن است که حقّ به شرایط و نظم یا نظامی وجود شناختی اشاره دارد که از راهِ شهود دانسته می‌شود؛ در صورتی که حقیقت به ساختارِ وجود شناختی، به خودِ طبیعت، وجود یا نفسِ یک چیز باز می‌گردد. به واسطه‌ی حقیقت یا واقعیّت است که شیء خاصّ گردیده است. و چیزی که شیء به واسطه‌ی آن خاصّ می‌شود هم دو معنی دارد؛ از یک سو چون هر چیزی هست سهمی از واقعیّت دارد، و لذا واقعیّت امری است که در هر چیز وجود دارد. بنا بر این یک جنبه از معنای آنچه که شیء به واسطه‌ی آن شیء می‌شود «موجود بودنِ» آن است. جنبه‌ی دیگرِ آنچه که شیء به واسطه‌ی آن شیء می‌شود «متمایز بودن» از دیگر

۳۲) معادلِ کلمه‌ی reality که مؤلف در متن با الفبای انگلیسی آورده است.

چیزها است. «موجود بودن» در تمامِ موجودات و در همه‌ی سطوحِ وجود مشترک است، و هر چند که وجود اصل و منشأِ واقعیّت است، اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، اشتراک نیست که یک شیء را آنچه که هست می‌سازد، بلکه افتراق از دیگر چیزها است که آن شیء را آن شیء می‌گرداند، زیرا تنها به سببِ این افتراق است که واقعیّات به وجود آمده‌اند. بنا بر این، طبیعتِ بنیادینِ واقعیّت تمایز است.

وجود که از وُجِدَ (شکلِ مجهولِ وَجَدَ) گرفته شده است، به چیزی اشاره دارد که حواسِّ ظاهری و باطنی، یا عقل، یا قلب آن را می‌یابد و کشف یا ادراک می‌کند. چون منشأِ به وجود آمدنِ اشیاء واقعیتِ وجود است، صورتِ دیگرِ این واژه، یعنی ایجاد، به چیزی که به وجود آمده و خلق یا آغاز شده است دلالتِ ضمنی می‌کند. چون واقعیّت، که وجود است، همه چیز را در بر می‌گیرد، در تمامیتِ جاویدش بی‌نیاز است، و واجد که صورتِ دیگری از وجود است، به همین معنای نبودن در نیازمندی است. آنگاه که فرد از طریقِ شهودِ متعالی‌تر به دریافتِ واقعیّتی که وجود دارد نائل می‌شود، این «دریافتِ» وجود، وجدان خوانده می‌شود، و پیش‌تر گفتیم که به شهودِ وجود اشاره دارد. بنا بر این، آنگاه که در بالا «موجود بودن» را جنبه‌ای از آنچه که یک شیء را آن شیء می‌گرداند دانستیم، «موجود بودنِ» آن را نباید چنان تفسیر کرد که صرفاً به معنیِ چیزی باشد که فی الواقع در زمانِ حاضر در جهانِ بیرونی متحقّق است، بلکه به آن مقوله از وجود هم اشاره دارد که خود را دائماً به درجاتِ مختلف و به شکلِ اشیاءِ گوناگون، که ما می‌بینیم و نظاره می‌کنیم، متجلّی می‌کند.

وجود یعنی جایگاهی در نظامِ واقعیّت داشتن. چون وجودِ متفرّد به صورتِ «موجود بودنِ» یک شیء یک جنبه از واقعیت است، «جایگاه» ، در آن جا که گفتیم وجود یعنی جایگاهی در نظامِ واقعیّت داشتن، یعنی «متمایز بودنِ» آن شیء. نظامِ واقعیّت در نزدِ ما، به معنایی که پیش‌تر ذکر کردیم، نمی‌تواند به جهانِ پدیدارها یا جهانِ موجوداتِ تجربی در قلمروهای حسّ و تجربه‌ی حسّی منحصر شود.

وقتی که ما علم را به متشکّل بودن از واحدهای معناییِ متلائمی که مفاهیم و

تصوّرات و احکام را می‌سازند تعریف می‌کنیم، و معنا را هم درکِ جایگاهِ یک چیز در یک نظام می‌دانیم، که در صورتِ روشن بودن و درکِ روابطِ آن چیز با دیگر چیزها حاصل می‌شود، در می‌یابیم که این گونه رابطه یا شبکه‌ی روابط است که درکِ ما را از جایگاهِ شایسته‌ی آن چیز در آن نظام می‌سازد. منظورِ ما از «نظام» البته تنها نظامِ اوّلیّه و نسبیِ درونِ شبکه‌ای از نظام‌های مرتبط نیست، بلکه سرانجام کلِّ نظامِ نهایی و بزرگِ وجود شناختی است. ما اکیداً معتقدیم که تمامِ دانش‌ها از جانبِ خداوند به ما می‌رسند، و نحوه‌ی رسیدنشان و حواسّ و قوایی که آن‌ها را در می‌یابند و تفسیر می‌کنند به وضوح یکسان نیست. چون همه‌ی دانش‌ها از جانبِ خداوند می‌آیند، و روح آن‌ها را با قوای جسمانی و روحانی یا عقلانیِ خویش تفسیر می‌کند، نتیجه آن می‌شود که تعریفِ معرفت شناختیِ دانش، با توجه به آن که خاستگاهش خداوند است، رسیدنِ معنی است به روح؛ و با توجه به آن که روح دریابنده و مفسّرِ فعّالِ آن است، رسیدنِ روح است به معنی. جهانِ طبیعت، آنچنان که در قرآنِ کریم تصویر شده است، نظیرِ کلماتِ یک کتاب، متشکّل از آیات یا صوَرِ نمادین است. فی‌الواقع، جهانِ طبیعت صورتِ دیگری از وحیِ الهی و شبیه به قرآنِ کریم است، الّا این که کتابِ بزرگ و مفتوحِ طبیعتِ مخلوق است؛ و به سببِ آن که واژه‌ی خداوندِ خالق مدام بیان می‌شود، موجوداتِ نمادین در طبیعت به اشکالِ گوناگون و متنوّع ظاهر می‌شوند. شناختِ درستِ یک واژه، چون واژه به واقع نماد است، شناختِ هر آن چیزی است که این واژه نمایانگرِ آن و نمادی برای آن و معنای آن است. خودِ یک واژه، اگر برای آن واقعیّتی مستقلّ قائل شویم، دیگر نشانه یا نماد نخواهد بود، چرا که دیگر به خودش دلالت دارد، حال آن که در واقع چنین نیست. به همین ترتیب، در مطالعه‌ی طبیعت، هر چیزی، هر متعلّقِ علمی در جهانِ مخلوقات، اگر تعبیرِ «آنچنان که واقعاً هست» به این معنا گرفته شود که از نظرِ ماهیّت و وجود واقعیّتِ مستقل دارد و گویی امری نهایی و قائم به ذات است، آنگاه چنین مطالعه‌ای تهی از هدفِ واقعی می‌گردد و طلبِ علم از حقیقت منحرف می‌شود، و اعتبارِ چنین علمی هم ضرورتاً زیرِ سؤال می‌رود، زیرا آنچه که حقیقتِ شیء است غیر از آن شیء است که هست، و آن «غیر» معنای آن است.

درست به همان طریق که مطالعه‌ی واژه بما هوَ واژه به دوری از واقعیتِ مدلولِ آن

می‌انجامد، پرداختنِ فلسفه و فیزیک به شیء بما هو شیء به این باورِ خطا ولی معروف می‌انجامد که وجودِ شیء در خارج از ذهنِ ما متشکّل از ذرّاتی است که تا زمانِ خاصّی ثابت باقی می‌مانند و در فضا حرکت می‌کنند، چنان‌که گویی این ذرّات نهایی‌ترین مادّه‌ی عالم‌اند. در صورتی که فی‌الوقع اصلِ «مادّه» از یک سلسله اعراض (جمعِ عَرَض) تشکیل شده است، و پدیدارهای فیزیکی فرایندهایی هستند که هر جزءِشان منفصل از دیگری است. بنا بر این، فی الواقع، شیء، نظیرِ واژه، سرانجام نشانه یا نماد است، و نشانه یا نماد امری هویدا (تفکیک شده و مجزا و شناخت‌پذیر) است و از چیزِ دیگری که چنان هویدا نیست، انفکاک ناپذیر است، بدین ترتیب که زمانی که اوّلی درک می‌شود، دومی که نمی‌تواند مستقل درک شود و با اوّلی از یک مقوله[۳۳] است، شناخته می‌شود. به این دلیل است که ما تعریفِ معرفت شناختیِ دانش را چنین بیان کردیم: رسیدنِ معنای شیء به روح یا رسیدنِ روح به معنای شیء. مراد از «معنای شیء» ، معنای درستِ آن است، و معنای درست از دیدگاهِ ما همان است که نظرِ اسلام راجع به حقیقت و واقعیّت است و در نظامِ فکریِ قرآن تصویر گردیده است. بنا بر این، تعابیری که ما پیش‌تر و در ارتباط با «نظام» ارتباطاتِ مفهومی که «جایگاهِ شایسته»ی اشیاء در آن مشخّص می‌شود به کار بردیم، نظیرِ «نظامِ حقیقیِ واقعیّت»، «نظمِ عادلانه‌ی ساری در همه‌ی مخلوقات»، «سطوح و درجات» و «نظامِ عمومیِ مخلوقات» ، چیزی نیست مگر همان نظامِ فکریِ قرآن. تطابق و تلائم، که ما در ارتباط با حقیقت و واقعیّت تبیینشان نمودیم، در حالتِ اوّل به جایگاهِ شایسته و در حالتِ دوم به نظامِ قرآنی باز می‌گردد.

دانش بی‌حدّ است، زیرا متعلّقاتِ آن محدودیّتی ندارد. اما حقیقتِ هر متعلّقِ علمی حدّی دارد، بنا بر این، طلبِ دانشِ حقیقی، جستجویی بی‌پایان نیست. اگر این جستجو بی‌پایان بود، به سببِ محدودیّتِ زمانیِ کسبِ دانش، نیل بدان ناممکن می‌شد؛ فلذا خودِ دانش هم بی‌معنی می‌گشت. علم به حقایقِ عالمِ موجوداتِ تجربی، با کاوشی که نوعِ بشر نسلی پس از نسلِ دیگر انجام می‌دهد، به واقع می‌تواند حاصل شود و افزایش یابد. اما دانشِ حقیقی تأثیرِ مستقیمی بر تک تکِ افرادِ بشر دارد، چرا که به هویّت و

---

۳۳) predicament

سرنوشتِ آنان مرتبط است وایشان نمی‌توانند حکمشان را راجع به حقیقتِ دانش به تعویق اندازند تا نسل‌های بعدی آن را کشف کنند. بدین علّت است که بحرانِ حقیقتی که در هر نسل رخ می‌دهد به دانشِ حقیقی باز می‌گردد، و شاید بحرانِ حقیقت هیچگاه به حدّتِ عصر ما نبوده است. فلسفه و علمِ جدید نمی‌توانند پاسخِ قاطعی به پرسشِ مدام از حقیقت بدهند. بزرگانِ آن‌ها می‌کوشند که صرفاً «دورنمای حقیقتِ» عصری را که در آن بحرانِ حقیقت رخ می‌دهد روشن سازند، و بدین طریق، عینیّت را از علم سلب می‌کنند. حقیقت را نمی‌شود با تغییر، افزودن یا شاخ و برگ دادن، حقیقی‌تر کرد، و نمی‌شود هم کسری از حقیقت را حقیقت دانست. در هر دو صورت دیگر حقیقتی در میان نخواهد بود بلکه کذب خواهد بود. حقیقت دقیقاً خودش است، نه بیشتر و نه کمتر. برای هر حقیقتی حدّی وجود دارد که برای آن حقیقت حقیقی است؛ دانستنِ آن حدّ حکمت است. حکمت است که به هر حقیقتی معنای شایسته‌اش را می‌دهد، که نه چیزی کسر دارد و نه چیزی افزون. حقیقتِ هر متعلّقِ علمی حدّی دارد، و حدِ حقیقتِ هر متعلّقِ علمی با دیگری متفاوت است: برخی نهان‌تر و کشفشان دشوارتر است و، بنا بر این، مسئله‌ی محدودیّتِ جستجو در تلاشِ پیوسته‌ی ما برای کشفِ آن‌ها مطرح نمی‌گردد، زیرا غایتِ این تلاش، با هدایتِ حکمت، دانستنِ همین حدود است. بنا بر این، دانشِ حقیقی، دانستنِ حدِ حقیقتِ هر متعلّقِ علمی است.

قرآنِ کریم از دو دسته نشانه و نماد در خود سخن می‌گوید: محکمات که آشکار و محرزند، و متشابهات که تیره و مبهم‌اند. جهانِ پدیدارها هم، در تناظر با نشانه‌ها و نمادهای قرآنِ کریم، متشکّل از نشانه‌ها و نمادهایی است که ما «چیز» می‌خوانیمشان و معانیِ آشکار و محرزی دارند، و نشانه‌ها و نمادهایی که تیره و مبهم‌اند. یافتن، کشف، و آشکار کردنِ معانیِ خفیِّ این نشانه‌ها و نمادهای مبهم در قرآنِ کریم را تأویل یا تفسیرِ رمزی[۳۴] گویند، که بر اساسِ تفسیرِ نشانه‌ها و نمادهای آشکار صورت می‌گیرد. به همان ترتیب که تأویلِ متونِ تیره و مبهم می‌بایست بر اساسِ آنچه که روشن و محرز است باشد، تفسیر یا مطالعه و تبیینِ جوانبِ تیره و مبهمِ اشیاءِ جهانِ تجربی هم می‌بایست بر

۳۴) allegorical

اساسِ آنچه که پیش‌تر دانسته و محرز گردیده است باشد. هر چند که گفتیم برخی از چیزهایی که جهانِ تجربی (جهانِ حسّ و تجربه‌ی حسّی) را می‌سازند نمادهایی هستند که معانیِ آشکار و محرزی دارند، این آشکاری و محرز بودن به سببِ آن است که آن‌ها به همان معانیِ ظاهری که به عقلِ عرفی می‌رسد گرفته می‌شوند. اما چون آن‌ها سرشتی طبیعی دارند عموماً مبهم‌اند، زیرا به نظرِ ما می‌رسد که گویی آن‌ها به خودشان اشاره دارند و واقعیاتی مستقل، منفرد، و قائم به ذات‌اند. آن‌ها، مانندِ نمادها، یقیناً غیرِ واقعی نیستند، و سرشتی صرفاً ظاهری همچون توهّمات ندارند؛ بلکه تنها می‌بایست آن‌ها را در اتّصالی عمیق و ریشه‌ای به آنچه که می‌نمایانند فهمید. در غیرِ این صورت، اگر چیزهای مستقل قلمداد شوند، غیرِ واقعی خواهند بود، به این معنی که تنها در ذهن وجود خواهند داشت و هیچ واقعیّتِ مطابَقی در جهانِ بیرونی نخواهند داشت. واقعیّاتی که در جهانِ بیرونی (بیرون از ذهن) وجود دارند و مستقل از ذهنِ مایند، در فرایندِ فعلیّت‌پذیری و به شکل‌های خاصِّ منفرد درآینده‌اند، و انحاء و جوانبِ یک **واقعیّتِ** واحد، پویا، و شامل‌اند.

آنچه که تا به حال گفتیم، باید آشکار کرده باشد که علم در اسلام نهایتاً نوعی تأویل یا تفسیرِ رمزیِ موجوداتِ تجربی است که جهانِ طبیعت را می‌سازند. چنین علمی باید خود را سخت بر اساسِ تفسیرِ معانیِ پیدا یا واضحِ اشیاء در طبیعت بنا کند. معانیِ پیدا و واضحِ آن‌ها هم مرتبط با جایگاهِ ویژه‌ای است که در نظامی از روابط دارند؛ و زمانی جایگاهِ آن‌ها برای فاهمه‌ی ما آشکار می‌شود که حدودِ معانی‌شان درک شود. تأویل اساساً یعنی رسیدن به معنیِ غایی و اوّلی و اصلیِ چیزی از طریقِ فرایندِ تعقّل. اما در این حالت هم چیزهایی هستند که معانیِ غایی‌شان را نمی‌توان با تعقّل دریافت؛ و آنان که رسوخِ عمیقی در دانش دارند، آن‌ها را آنچنان که هستند و از طریقِ باورِ حقیقی که ما ایمان می‌خوانیمش، می‌پذیرند. این موضعْ حقّ است که معانیِ اشیاء حدودی دارد، و جایگاهشان عمیقاً وابسته به حدودِ معانیشان است.

چون رسالتِ علم توصیفِ امورِ واقعی است، و امورِ واقعی به سببِ واقعیّتِ اصلی‌شان که به صورتِ فرایند است مدام تغییر می‌کنند، وجهه‌ی غیرِ دینیِ فلسفه و علمِ

جدید، تغییر را سرشتِ نهاییِ واقعیت می‌شمارد. به این دلیل است که روندِ دین زدایی به مثابهِ یک برنامه‌ی فلسفی، در تلاش برای تطابق با واقعیّت، که تغییرِ مطلق می‌شماردش، مبلّغ تغییر در تمامِ جوانبِ زندگی است، و تمامیّتِ جهان بینی را انکار می‌کند و باور به آینده‌ای مفتوح را ترویج می‌نماید. منظورِ فلاسفه و دانشمندان از «تغییر» (که حرکت در مکان و زمان است و تنوّع پیش فرضش می‌باشد) معمولاً یا تغییرِ مکان و وضع است یا تغییرِ کیفی و کمّی که متضمّنِ تبدّل یا شدنِ دائمی است. برخی معتقدند که تمامِ حرکات نسبی‌اند و هیچ حرکتِ مطلقی وجود ندارد؛ و برخی معتقدند که تغییر صرفاً به سببِ نحوه‌ی روان شناختیِ ادراک است. این باور که دانش تنها متعلّق به پدیدارها است، مستلزمِ این عقیده است که واقعیّت همان تغییر است. ما نمی‌پذیریم که تغییر صرفاً امری روان شناختی یا ذهنی است، زیرا ما حرکت را واقعی می‌دانیم. اما موضعِ ما را مبنی بر این که تغییر واقعی است نباید چنان فهمید که دلالت بر مطلق بودنِ تغییر دارد؛ زیرا ما برآنیم که واقعیّت، در عینِ حال، هم پایدار وهم متغیر است، نه به این معنی که تغییر پایدار است بلکه به این معنا که هر چند تغییر رخ می‌دهد، چیزی هم پایدار باقی می‌ماند. مفهومِ تغییر دلالت بر آن دارد که چیزهای متنوّعی که جهانِ پدیدارها را می‌سازند چنانند که، در عینِ حرکت و تبدّل، به نحوی وجودشان ثابت باقی می‌ماند. ما معتقدیم که پدیدارها ثابت باقی نمی‌مانند، بلکه در طیّ وجود یافتن زایل می‌شوند، و دائماً در یک فرایندِ مدام پدیدارهای مشابهِ جدیدی جایگزینِ آن‌ها می‌شوند. زوالِ چیزها، پیروِ تعبیرِ قرآنی، هالک[۳۵] یا فنا گفته می‌شود؛ و فرایندِ مستدامِ نوشدن، باز پیروِ تعبیرِ قرآنی، خلقِ جدید خوانده می‌شود. بنا بر این، جهان همیشه تازه و بدیع (محدَث) است. ما می‌گوییم که تغییر در سطحِ پدیداریِ اشیاء رخ نمی‌دهد، چرا که آن‌ها همیشه در حالِ زوالند، بلکه معتقدیم که در سطحِ واقعیاتِ آن پدیدارها رخ می‌دهد، که در درون حاویِ حالاتِ آینده‌ی خود اند. تغییر در این معنا فعلیّت یافتنِ قوّه‌هایی است که نهفته در واقعیّاتِ اشیاء است، و همچنان که در گذرِ زمان محتویاتِ خود را ظاهر می‌کنند، تمامِ هویّتِ خویش را هم حفظ می‌کنند. پیش‌تر گفتیم که جهانِ پدیدارها متشکّل از فرایندهایی است که هر جزءشان منفصل از دیگری است. انفصالِ

۳۵) کل شئ هالک الاّ وجهه (قصص، ۲۸/ ۸۸).

وجود در تک تک این جزئیات، به سببِ زوالِ مدامِ پدیدارها است که پدیدارهای جدیدِ مشابه جایگزین شان می شوند. انفصالِ وجود شاملِ واقعیّاتِ زیربنای پدیدارها هم می‌شود؛ اما در حالی که جهانِ پدیدارها همیشه تازه است، واقعیّات تغییر می‌یابند و مع ذلک خودشان باقی می‌مانند. تغییرِ آن‌ها عبارت از پدیدار گشتنِ قوّه‌های آن‌ها است که متضمّنِ انفصالِ وجودی در هر فعلیّت است؛ و ثباتِ آن‌ها هم باز یافتِ هویّات‌شان است. بنا بر این، واقعیّات تدوامِ وجودی‌شان را مرتّب باز می‌یابند، در حالی که انحاء و جوانبِ پدیداری‌شان در طیِّ فعلیّت یافتن زایل می‌شود. این تداومِ باز یافتِ وجود، به تعبیرِ دیگرِ قرآنی، بقاء گفته می‌شود. این چهره‌ی دو گانه‌ی واقعیات ــ ثبات و تغییر ــ مقوله‌ی مابعدالطّبیعیِ سومی را ما بینِ وجود و عدم پیش می‌کشد، که قلمروِ هویّاتِ پایدار یا اعیانِ ثابته است، که جوانبِ نام‌ها و صفاتِ خداوند اند. هر چند که **واقعیّتِ نهایی** که خداوند است خویش را به صراحت پویای مطلق وصف کرده است، ولی بسیار والاتر از آن است که فکر شود غرق در فرایندِ شدن یا تبدّل است.

ما در این نوشتار به اجمال مطالبِ کلیدی‌یی را درباره‌ی طرحِ کلّیِ موضعِ‌مان در معنای دین و ایمان؛ سرشتِ خداوند؛ دین زدایی و سرشتِ فلسفه و علمِ نوینِ معاصر، و لبِّ مفروضات و پیش‌فرض‌های این همه ارائه نمودیم. خاطر نشان کردیم که بینِ موضعِ ما و فلسفه و علمِ جدید، راجع به سرشتِ پدیدارها و واقعیّاتِ تجربی، و نیز منابع و روش‌های کسبِ علم، شباهت‌هایی وجود دارد، اما در عینِ حال، به دلیلِ آن که ما «وحی» و سنّتی را که مقتبس از آن است منبعِ اصلیِ دانشِ حقیقی به واقعیّتِ نهایی می‌دانیم، تفاوت‌های عمیقی ما بین درکمان نسبت به آن مقولات وجود دارد. ما به اجمال رئوسِ اختلافاتمان را با فلسفه و علمِ جدید راجع به حسّ، عقل، شهود و مرجعیّت به مثابهِ منابع و روش‌های کسبِ دانش بیان داشتیم. در این ارتباط پشتیبانی‌مان را از روان شناسیِ قوای ذهنی[۳۶] ابراز نمودیم، زیرا با تصدیقِ وجودِ روح یا نفسِ مدرک به عنوانِ واقعیّتِ نهاییِ انسان و منشأِ آغازینِ زبانِ او، هم‌جهت است. بر درکمان از جایگاه،

۳۶) faculty psychology

که با تعریف‌مان از معنی به صورتِ «تشخیصِ جایگاهِ درونِ یک نظام» آغاز می‌شود، پای فشردیم، همچنین نشان دادیم که ارتباطی مفهومی بین معنی و دانش وجود دارد، زیرا تعریفِ دانش را واحدهای متلائمِ معنی دانستیم. حکمت را علم به جایگاهِ شایسته؛ عدالت را حالتی که امور در جایگاهِ شایسته‌شان باشند؛ حقیقت را انطباق با جایگاهِ شایسته؛ واقعیّات را هویّاتِ ثابت با جایگاهی مجزّا؛ و وجود را جایگاهی در نظامِ واقعیّت داشتن تعریف نمودیم. همچنین معنای واقعیّت و حقیقت را با اشاره به رابطه‌های تطابق و تلائم با امرِ واقع توضیح دادیم. بینِ واقعیّت و مفهومِ وجود تمیز قائل شدیم و گفتیم که اوّلی حقیقتی در پسِ طبیعتِ فرایندها است. ما دانشِ حقیقی را درکِ حدودِ حقیقت در هر متعلَّقِ آن تعریف کردیم. به نظامِ قرآنیِ ارتباطِ مفاهیم با یکدیگر و روش‌های تفسیرش اشاره کردیم، و گفتیم که علمِ اسلامی باید امورِ واقع را مطابقِ این نظام، و نه آنکه نظام را مطابق با امورِ واقع، تفسیر کند. راجع به مسئله‌ی تغییر یا حرکت به اجمال سخن گفتیم، و تغییر و ثبات را با هم تصدیق نمودیم، و بیان کردیم که تغییر و ثبات تنها در واقعیّاتِ اشیاء است و نه در خودِ اشیاء که مدام طبیعت‌شان در زوال است. همچنین گفتیم که خداوند ثابت است، نه به این معنی که ایستا است، و نه آن‌که حرکت یا پویائی‌یی دارد که متضمّنِ تبدّل یا شدن باشد؛ در عین حال که تغییرِ واقعیّات فعلیّت یافتنِ قوای آن‌ها است، آن جوهرِ واقعی که هویّتشان را می‌سازد ثابت باقی می‌ماند. آنچه که در بالا به اجمال بیان نمودیم، ضمناً، علاوه بر مسائلِ دیگر، شاملِ این مطالب هم بود: واقعیّتِ وجود است که اصالت دارد؛ طبیعتِ پویای این واقعیّت مدام به صورتی سامان یافته از درجه‌ی مطلق تا درجه‌ی ظهور، تعیّن، و تفرّد تجلّی می‌کند؛ خلقِ جدید فرایندِ مداوم است؛ بینِ علّت و معلول رابطه‌ای ضروری وجود ندارد و در علّیّتِ الهی تبیین می‌یابد؛ مقوله‌ی ما بعدالطّبیعیِ سومی بینِ وجود و عدم هست که حوزه‌ی اعیانِ ثابته است؛ و ما بعدالطّبیعه‌ی تغییر و ثباتِ واقعیّات. این‌ها بنیان‌های اساسیِ ما بعدالطّبیعه‌ی اسلامی است، و در این چارچوبِ ما بعدالطّبیعی است که فلسفه‌ی علمِ ما باید صورت‌بندی شود.

و الله اعلم بالصّواب

و الحمد لله ربّ العالمین

و الصّلاة و السّلام علی اشرف المرسلین

و علی آله و اصحابه و التّابعین

لهم باحسان الی یوم الدّین

آمین

۳

# طبیعتِ انسان و روان‌شناسیِ نفسِ انسانی

طرحِ تفصیلی و تمهیدی برای روان‌شناسی و معرفت‌شناسیِ اسلامی

ترجمه‌ی

منصوره کاویانی (شیوا)

**بسم الله الرّحمٰن الرّحيم**

**الحمد لله رب العالمين**

**الصلاة و السلام على اشرف الانبياءِ و المرسلين**

انسان طبیعتِ دوگانه دارد؛ او، هم تن است و هم جان، به این معنی که همزمان از وجودِ جسمانی و روح[1] برخوردار است. پروردگار به او نام‌های (اسماءِ) همه چیز را آموخت[2]. به استنباطِ ما مفهوم «اسماء» معنای علمِ اشیاء را افاده می‌کند. این علم البته شاملِ علمِ ماهیّتِ مشخّصِ ذات یا اسطقس یعنی سرِّ شیء، یا مثلاً روح، نمی‌شود؛ بلکه در واقع علمِ اعراض (مفرد = عَرَض) و صفات (مفرد = صفت) است که به ذاتِ اشیاءِ محسوس و معقول نسبت داده می‌شود تا مناسبات و تمایزاتِ موجود میانِ آن‌ها را معلوم بدارد و ماهیّاتِ اشیاء را در این دو قلمرو مکشوف نماید برای آن که بتوان معنای آن‌ها، یعنی جهت، کاربرد، و مقصدِ فردیِ مشخص‌شان را تشخیص داد و فهمید. اما به انسان دانشِ محدودی هم درباره‌ی روح[3]، درباره‌ی خودِ حقیقی و واقعی یا نفسِ[4] او داده شده، و به واسطه‌ی این دانش است که آدمی قادر به حصولِ علم درباره‌ی پروردگار (معرفت) و وحدانیتِ مطلقِ «او» می‌شود: این که پروردگار ربِّ حقیقی و اِلٰهِ[5] اوست. جایگاهِ دانش در انسان ماده‌ای معنوی است که به نام‌های گوناگون در قرآنِ کریم بـه آن ارجـاع داده شده: گاه قلب، گاه نفس، گاه روح، و زمانی عقل. در پرتوِ این حقیقت که انسان پروردگار را در وحدانیّتِ مطلقش به مثابهِ ربّ[6] می‌شناسد، این شناخت، و واقعیّتِ وضعیتی کـه

---

۱) الحِجْر (۱۵): ۲۶-۲۹؛ المؤمنون (۲۳): ۱۲-۱۴.
۲) البَقَره (۲): ۳۱.
۳) بنی اسرائیل (۱۷): ۸۵.
۴) حم (۴۱): ۵۳.
۵) عمران (۳): ۸۱؛ اعراف (۷): ۱۷۲.
۶) اعراف (۷): ۱۷۲.

ضرورتاً از آن ناشی می‌شود، انسان را متعهد به عهد و میثاقی کرده است که تعیین کننده‌ی هدف، موضع، و عملِ وی است متناسب با این ارتباطی که نفسِ او با پروردگار[۷] دارد. این تقیّد و تعیّنِ انسان به میثاق با پروردگار و به یک فطرتِ معین، به لحاظِ هدف، موضع، و عملِ او، در واقع همان تقیّد و تعیّن به دین است که موقوف به تسلیمِ حقیقی، یعنی اسلام[۸]، است. پس دانش و دین جفتی طبیعی در فطرتِ انسان اند، یعنی ماهیّتِ اصلی‌یی که خداوند آدم را در آن آفرید (فطرت). بنا بر این، هدفِ انسان شناخت و پرستشِ (عبادتِ[۹]) پروردگار است و وظیفه‌ی او طاعتِ خدا است، که همسوی فطرتِ اصیلی است که خداوند برای او آفرید.[۱۰]

اما انسان از «نسیان» هم «سرشته» شده است ــ همان طور که در حدیثی قدسی آمده. او انسان[۱۱] نامیده شد اساساً و دقیقاً به این دلیل که با وجودِ شهادت دادن به حقیقتِ پیمانی که با خداوند بسته بود و او را مقیّد به اطاعت از فرامین و احکامِ پروردگار می‌کرد دچارِ نسیان شد و فراموش کرد که به وظیفه و هدفِ خود جامه‌ی عمل پوشد. از این رو، بنا بر گفته‌ی ابنِ عباس، با ارجاع به یک آیه‌ی قرآنی[۱۲]، اصطلاحِ انسان از ریشه‌ی نَسِیَ مشتق شده و آدم به این دلیل انسان نامیده شد که پیمانی را که با پروردگار داشت واگذاشت و به فراموشی (نسیان[۱۳]) سپرد. در واقع، فراموشی علتِ عدمِ اطاعتِ انسان است و این فطرتِ گناهکارْ او را به ظلم و جهل[۱۴] متمایل می‌گرداند. با این حال، خداوند او را مجهّز به استعدادها و قوه‌های بینش و بصیرت، تشخیصِ حقیقت، و صدقِ گفتار و ارتباط کرده است؛ و با در نظر گرفتنِ نحوه‌ی عملی که انسان باید در پیش گیرد تا بتواند با کوشش به سرنوشتِ روشنِ[۱۵] خود دست یابد، او را به تشخیصِ خیر و شرّ هدایت

۷) اعراف (۷): ۱۷۲.

۸) در این مورد به کتابِ من به نامِ اسلام: مفهومِ دین و بنیادِ اخلاق و رفتار، کوالالامپور، ۱۹۷۶، نگاه کنید.

۹) الذّاریات (۵۱): ۵۶.

۱۰) الرّوم (۳۰): ۳۰.

۱۱) کشف الخفاء، ۲ جلد، چاپِ چهارم، بیروت، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۴۱۹، شماره‌ی ۲۸۰۶. الطبرانی، الترمذی، ابن ابی شبیه، برگرفته از ابن عباس.

۱۲) طه (۲۰): ۱۱۵.

۱۳) لسان العرب، ج ۶، ص ۱۱، س ۱.

۱۴) احزاب (۳۳): ۷۲.

۱۵) اَلبَلَد (۹۰): ۸-۱۰؛ الاحقاف (۴۶): ۲۶؛ اَلنَّحل (۱۶): ۷۸؛ اَلسَّجده (۳۲): ۹؛ المُلک (۶۷): ۲۳؛ المؤمنون (۲۳): ۷۸.

نموده است. او در انتخابِ احسن (اختیار[۱۶]) مختار شده است. علاوه بر این، پروردگار او را برخوردار از هوش کرده تا واقعیّت را از غیرِ آن، صدق را از کذب، و درستی را از نادرستی بشناسد و تشخیص دهد؛ و حتّیٰ اگر هوشِ آدمی ــ یا به عبارتی قوه‌ی متخیّله و وهمیّه ــ او را دچارِ گمراهی کند، به شرطِ این که انسان همچنان به طبیعتِ اصلیش وفادار و صادق باشد، پروردگار، از سرِ لطف و احسان و رحمت، او را کمک و هدایت می‌کند تا به حقیقت و عملِ صالح نایل شود. بهترین نمونه در این مورد، حضرتِ ابراهیم[۱۷] است. بدین سان، انسانِ هدایت‌شده و تجهیزشده موردِ نظر قرار گرفت تا خلیفه‌ی پروردگار در زمین[۱۸] باشد و چنین شد که بارِ سنگینِ امانت به او محوّل گردید ــ امانت و مسئولیتِ فرمان‌روایی در زمین، مطابقِ اراده و عزمِ پروردگار و خواستِ[۱۹] او. امانت دلالت بر مسئولیتِ فرمان‌روایِی عادلانه دارد. «فرمان‌روایی» صرفاً نه به معنای فرمان‌روایِیِ اجتماعی-سیاسی و نه فقط به مفهومِ فرمان راندن بر طبیعت به مفهومِ علمیِ آن است، بلکه بنیادی‌تر و جامع‌تر از این هر دو، به معنای تسلط، حکم‌روایی و فرمان راندنِ انسان بر خود و محافظتِ خود به وسیله‌ی نفسِ خود یا نیروی نفسِ عاقله‌ی خود است. اصطلاحِ قلب، نفس، روح، و عقل، هر یک دو معنا را افاده می‌کند؛ یک معنا دلالت بر ماده‌ای جسمانی و معنای دیگر اشارت به جنبه‌ی غیرِ مادّی، ذهنی، عقلی، و روحی یا نفسانیِ انسان[۲۰] دارد. در کل، و از دیدگاهِ اخلاقی، نخستین معنا نشان دهنده‌ی آن است

۱۶) برخلافِ ترجمه‌های جاافتاده‌ی نادرستِ اختیار در مقابلِ کلمه‌ی choice لاتین، ما برآنیم که واژه‌ی اختیار صرفاً به معنای گزینش (choice) نیست. کلمه‌ی خیرِ عربی به معنای [نیکِ فارسی و] «good» که دارای خویشیِ معنایی با واژه‌ی اختیار است و هر دو از یک ریشه‌ی مشترک اند، دلالت بر آن دارد که کلمه‌ی اختیار به معنیِ گزینش در جهتِ خیر است. این نکته وقتی بیشتر اهمیت می‌یابد که در ارتباط با مسأله‌ی فلسفیِ آزادی قرار گیرد. در واقع، اختیار در جهتِ شر، دیگر اختیار نیست. از آن‌جا که ما اذعان داریم که آزادیْ عمل کردن بر اساسِ خواسته‌های طبیعتِ حقیقی و واقعیِ انسان است، پس در آن صورت، فقط عملی کردنِ آن اختیاری که خیر است «انتخابِ آزاد» محسوب می‌شود. اختیارِ خیرتر (احسن)، ممارست بر آزادی است؛ و لازمه‌ی این کارْ شناختِ خیر و شر است. پس اختیارِ یک چیزِ غیرِ احسن، دیگر اختیار نیست، زیرا نشأت گرفته از نادانی است و اغوا کننده‌ی نفس به میل کردن به گناه و برانگیختنِ نیروهای حیوانی است.

۱۷) انعام (۶): ۷۴-۸۲.

۱۸) بقره (۲): ۳۰.

۱۹) احزاب (۳۳): ۷۲.

۲۰) غزالی، محمد بن محمد (۴۵۰-۵۰۵ ق). احیاء علوم الدین، ترجمه‌ی مؤید الدین خوارزمی، به کوششِ خدیوجم، تهران، شرکتِ انتشاراتِ علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳؛ معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، ص ۱۵ به بعد. ــ م.

که جنبه‌ی جسمانیِ انسان که صفاتِ غریزی-حیوانی از آن نشأت می‌گیرند، به رغمِ این که از بعضی جهات برای انسان سودمند است حیوانی است و با نیروی عقلانی در تضاد. الصاقِ شهوانیّت به نیروی حیوانیِ ذاتیِ جسمِ انسان را نبایستی با نظریه‌ی خوارداشتِ تنِ آدمی، که مسلماً خلافِ تعالیمِ اسلام است، اشتباه گرفت. با آن که انسان در «مقامِ احسنِ تقویم» آفریده شده است، اما بدونِ ایمانِ حقیقی و اعمالِ صالح از پست‌ترین جانور[۲۱] هم بدتر است. دقیقاً علیهِ این جنبه‌های غیرِ سودمندانه‌ی نیروی حیوانی است که پیامبرِ اکرم به ما توصیه می‌کند و به جهادِ اکبرِ انسان اشارت می‌دهد، زیرا این نیروها، دشمنِ داخلی‌اند.[۲۲] معنای دوم به واقعیّتِ وجودیِ انسان و ذاتِ او دلالت دارد. در واقع، حدیثِ مشهورِ پیامبر: «مَن عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (آن کس که نفسِ خود را شناخت، خدای خود را شناخت)، به این معنا ارجاع دارد.

گوهرِ حقیقیِ انسان، به امرِ پروردگار، از دو عالمِ مُلک و ملکوت[۲۳] نشأت گرفته است. هنگامی که این گوهر به جهتِ درست متمایل شود وقار و آرامشِ الهی (سکینه) بر آن نازل[۲۴] خواهد شد و فیضانِ بخششِ الهی به تواتر بر او خواهد بارید تا این که به آرامش در یادِ خدا و معرفتِ الوهیت دست خواهد یافت و تا بالاترین درجاتِ ملکوتی اوج خواهد گرفت. قرآنِ کریم این مرتبه را نفسِ قدسی و مطمئنّه[۲۵] می‌خوانَد. قوه‌ها و نیروهای نفسانی مانندِ ارتشی هستند که در نبردهای دائمی درگیرند و به تناوب پیروزی را فراچنگ می‌آورند. گاهی نفس در جهتِ نیروی عقلیِ خود کشیده می‌شود و با لَمَعاتی مواجه می‌شود که حقایقِ ازلیِ آن‌ها سبب می‌شود تا نفْس وفاداریِ خود را به پروردگار به ثبوت برساند؛ و گاه نیروی حیوانی نفس را به پایین‌ترین مرتبه‌ی طبیعتِ حیوانی فرو می‌کشد. این تنزل در مرتبه‌ی نفس مرتبه‌ای است که نفْس خود را ملامت می‌کند، و این نفْس نفسِ لَوّامه[۲۶] است، که با جدّیّت در حالِ مبارزه با نیروی حیوانیِ خود است. به

۲۱) تین (۹۵): ۴-۵.

۲۲) بیهقی، زهد، از جابر. ابن حجر می‌گوید که این حدیث مشهور است. کشف الخفا، ج ۱، ص ۵۱۱، ش ۱۳۶۲.

۲۳) یاسین (۳۶): ۸۳؛ مؤمنون (۲۳): ۸۸.

۲۴) بقره (۲): ۲۴۸؛ توبه (۹): ۲۶، ۴۰؛ فتح (۴۸): ۴.

۲۵) فجر (۸۹): ۲۷.

۲۶) قیامت (۷۵): ۲.

سببِ معرفت، فضیلتِ اخلاقی، و اعمالِ نیک، این امکان برای انسان به وجود می‌آید که به طبیعتِ ملکوتی دست یابد، و هنگامی که چنین شود، او دیگر در طبیعتِ حیوانی با هم‌نوعانِ خود نقطه‌ی مشترکی جز ظاهرِ جسمانی ندارد. اما اگر انسان به ورطه‌ی سقوط به مغاکِ حیوانیت در افتد و در اسارتِ آن شرایط بماند، آنگاه از طبیعتی که با دیگران در آن (انسانیّت) مشترک است به دور می‌افتد و فقط از نظرِ ظاهر دارای هیئتِ انسانی خواهد بود؛ این، مرتبه‌ای است که نفس به بدی، یعنی به نفسِ امّاره[۲۷]، گرایش می‌یابد.

در ارجاع به قلب، به مفهومِ مشخص و هیئتِ ظاهریِ آن، نخستین معنای متبادر به ذهن دلالت بر یک جسمِ برآمده‌ی صنوبری شکلِ عضلانی می‌کند که در سمتِ چپِ سینه قرار گرفته است. قلب عضوی است که خون را در تمامیِ بخش‌های اندامی به گردش در می‌آورد و سرچشمه‌ی ماده‌ای لطیف است، یعنی اندامِ جسمانیِ روحِ حیوانی است. از این اندام، روحِ حیوانی، از سرچشمه‌ی خود در قلب، به تمامیِ بخش‌های بدن تا مغز، از طریقِ رگ‌ها، جریان می‌یابد. این روح وسیله‌ی انتقالِ زندگیِ حیوانی است و در تمامِ جانوران مشترک است. هنگامی که این روح بی‌جان شود، مرگِ حواسِّ ظاهری و کلِّ بدن فرا می‌رسد. همین طور هم ذهن، عملِ تجرید را به عهده دارد و از موضوعات و هستنده[۲۸]های عالمِ خارج مفاهیمِ انتزاعی می‌سازد و بر واقعیّتِ اشیاء تأمّل می‌کند؛ و کارکردهای گوناگونِ آن بر عهده‌ی قسمت‌های مختلفِ مغز است. روح یا نفس گاهی دلالت بر وجودِ واقعی و فردیِ یک شیء یا شخص[۲۹] دارد.

با ارجاع به معناهای چهار اصطلاحِ به کار رفته در ارتباط با روح، به هنگامِ اطلاقِ آن‌ها به روحِ انسان، همگی دلالت بر هستنده‌ای تقسیم ناپذیر و یگانه یعنی گوهری روحانی می‌کنند که واقعیّت یا ذاتِ آدمی است. در این معنا، آن‌ها اشاره به یک اصلِ وحدت‌بخش می‌نمایند که در واقع به مفهومِ کمالِ یک موجود یا حالتی از وجود است که یک چیزِ بالقوه را به یک چیزِ بالفعل تبدیل[۳۰] می‌کند. این هستنده، که لطیفه‌ای روحانی

---

۲۷) یوسف (۱۲): ۵۳.
۲۸) entity
۲۹) معارج القدس، صص ۱۵-۱۸.
۳۰) معارج، صص ۲۱-۲۲؛ شفا، صص ۹-۱۰؛ نجات، ص ۱۹۷.

است، آفریده‌ای است نامیرا؛ چیزی است که بر حسبِ بُعدِ زمانی و مکانی یا کمّی سنجیده نمی‌شود؛ به خود آگاهی دارد و مقرِّ معقولات است؛ راهِ شناخت تنها از طریقِ عقل و به واسطه‌ی مشاهده‌ی فعالیت‌هایی است که از این هستنده نشأت می‌گیرند. به دلیلِ احوالِ عَرَضی‌اش نام‌های بسیار دارد: هنگامی که متضمّنِ تعقل و فهم است «عقل» خوانده می‌شود؛ زمانی که بر بدن فرمان می‌رانَد «نفس» نام دارد؛ وقتی که قابلیتِ پذیرشِ اشراقِ شهودی را می‌یابد «قلب» نامیده می‌شود؛ و آنگاه که به عالمِ هستنده‌های مجرّدِ خود باز می‌گردد «روح» خوانده می‌شود. به راستی این هستنده همواره خود را در تمامیِ حالت‌هایش متجلّی می‌سازد.

نفس قوایی دارد که در ارتباطش با جسم ظهور می‌کنند. این قوا در گیاهان غذائیه، نامیه، و مولده اند. این قوا، در مفهومِ کلی و نه خاص‌شان، در جانوران هم وجود دارند؛ و در جانوران و انسان، که جسمِ او به نوعِ حیوانی تعلق دارد، قوه‌ی محرکه و مدرکه نیز بر آن‌ها افزوده می‌شود. تمامیِ این قوا به نفس تعلق دارند و، از لحاظِ التزامِ ذاتیِ مشترک‌شان به طورِ کلی در اجسام یا ابدانِ گوناگون، و نیز از لحاظِ مختصاتِ ذاتیِ مستقل‌شان در ارتباط با طبیعت‌های انواعِ مختلف، روح در آن‌ها شبیه به یک جنس است که به ترتیب به سه نفس تقسیم شده: نباتی، حیوانی، و انسانی یا ناطقه.

قوایِ ویژه‌ی نفسِ حیوانی، محرکه و مدرکه، هر یک دارای دو نوع‌اند. قوه‌ی محرکه از سویی به مثابهِ باعثِ فعل عمل می‌کند و از سوی دیگر به مثابهِ خودِ فاعل یا فاعله است. در موضعِ باعثِ فعل، حرکتی را هدایت می‌کند که سودمند یا مضرّ تشخیص دهد. هنگامی که جذبِ آن چیزی می‌شود که آن را سودمند تصوّر کرده است، میلش به آن چیز، قوه‌ی فاعله‌اش را برای دستیابی به آن تحریک می‌کند. و زمانی که به آن چیزی که مضرّ تشخیص داده توجه پیدا می‌کند، روی‌گردانی‌اش از آن چیز، قوه‌ی فاعله‌اش را برای پرهیز از آن یا غلبه بر آن بر می‌انگیزد. قوه‌ی محرکه خصلتِ انگیزشی (نزوعیّه[۳۱])

۳۱) این کلمه برساخته‌ای جدید است از مؤلف، اما ریشه‌ی آن نزع، به معنای رغبت، میل، انگیزش و اشتها است. ـ م.

دارد و فعلِ آن با دو قوه‌ی تابعه، یعنی قوه‌ی شهوانیّه و قوه‌ی غضبیّه، جهت می‌یابد. قوه‌ی فاعله در مقامِ محرکه، جنبشی را که آغازگرِ اعمالِ اعصاب، عضلات، پی‌ها، و پیوندها است، راهبری و هدایت می‌کند تا در جهتِ کامل کردنِ هدفش به حسبِ خواسته‌های موافق یا مخالف حرکت کند.[۳۲]

قوه‌ی مُدْرِکه شاملِ حواسِّ خارجیِ پنج‌گانه‌ی بساوایی، بویایی، چشایی، بینایی، و شنوایی در نظمِ تکاملیِ جسمانی است. این حواسّ عملِ ادراکِ امورِ جزئی را در عالمِ خارج انجام می‌دهند. علاوه بر این، پنج حسِ داخلی نیز وجود دارد که تصوّراتِ محسوس و معنای آن‌ها را از درون دریافت می‌کنند، از هم تفکیک یا با هم ترکیب می‌کنند، مفاهیمِ ذهنی را ادراک می‌کنند، تصوّراتِ ادراک شده را حفظ کرده، عملِ تعقلِ[۳۳] آن‌ها را به انجام می‌رسانند.

قوای مُدْرِکه‌ی حواسِ داخلی را می‌توان به سه نوع دسته‌بندی کرد: برخی ادراک می‌کنند اما قادر به ابقای موضوعاتِ خود نیستند، بعضی موضوعات را ابقا می‌کنند اما بر آن‌ها فعلی انجام نمی‌دهند، و دسته‌ای موضوعاتِ خود را هم ادراک می‌کنند و هم بر آن‌ها عمل می‌کنند. ادراک یا مربوط به صورت است یا مربوط به معنای موضوعاتِ محسوس؛ و حواسّی که موضوعاتِ خود را ابقا می‌کنند یا صورت‌ها یا معناها را حفظ می‌کنند؛ و آن دسته‌ای که بر موضوعاتِ خود فعلی انجام می‌دهند بر صورت‌ها یا بر معناهای‌شان عمل می‌کنند. مدرکه گاهی بی‌واسطه و گاهی به واسطه‌ی یک قوه‌ی مدرکه‌ی دیگر ادراک می‌کند. تفاوت میانِ صورت و معنا آن است که صورت آن چیزی است که نخست از راهِ حواسِ خارجی و سپس از طریقِ حواسِ داخلی ادراک می‌شود؛ و معنا آن چیزی است که حسِ درونی از موضوعِ محسوس ادراک می‌کند بی‌آن که لزوماً پیش‌تر به وسیله‌ی حسِ بیرونی آن را دریافت کرده باشد. در عملِ ادراک، مُدْرِکْ صورتِ موضوعِ بیرونی، یعنی تمثیل یا تصویری از واقعیّتِ خارجی و نه خودِ واقعیّت را دریافت

۳۲) معارج، ص ۳۷ به بعد؛ شفا، ص ۳۳؛ نجات، صص ۱۹۷-۱۹۸.
۳۳) معارج، ص ۴۱؛ شفا، صص ۳۳-۳۴؛ نجات، ص ۱۹۸.

می‌کند. پس آن‌چه با حواس ادراک می‌شود واقعیّتِ بیرونی نیست، بلکه تصویری است که در حواسّ ظاهر شده است. واقعیّتِ خارجی آن چیزی است که حواس صورتِ خود را از آن انتزاع می‌کنند. به همین سیاق، معناها صوَرِ معقولِ تصاویرِ واقعیّاتی هستند که بر روح نقش شده‌اند، زیرا عقل قبلاً آن‌ها را از ضمایمِ عَرَضی، که نسبت به ذاتِ خود خارجی‌اند، یعنی کم، کیف، مکان، و وضع،[۳۴] انتزاع کرده است.

وجودِ حواسِ درونی به طریقِ شهود یا وجدان[۳۵] محقَّق می‌شود. نخستینِ این حواسِ درونی، داده‌های وارده به وسیله‌ی حواسِ بیرونی را دریافت می‌دارد، و انگاره‌ها یا تصاویرِ درونیِ موضوعاتِ محسوسِ خارجی را ترکیب یا تفکیک می‌کند: حسِ مشترک[۳۶]، که مخیّله (phantasy=L. fantasia) نیز خوانده شده، اطلاعاتِ پنج حسِ خارجی را بی‌واسطه دریافت می‌کند. ضرورت دارد که موضوعاتِ محسوسِ خارجی پیش از ادراک به وسیله‌ی حسِ مشترک نزدِ حواسِ خارجی حاضر شوند. حسِ مشترک فقط جزئی‌های محسوسِ فرد و نه کلی‌های معقولِ آن‌ها را ادراک می‌کند و قادر به حسِ لذت و درد است که هم از راهِ خیال و هم از طریقِ موضوعاتِ محسوسِ خارجی درک می‌شوند. حسِ مشترک، صورت‌های حس‌شده را به هم می‌آورد و صورت‌های همسان و ناهمسان را تلفیق یا جدا می‌کند تا بتواند عملِ ادراک را ممکن سازد. این ادراکِ صورت‌ها، که تصویرهای درونی یا تصویرهای جانشینِ عینیاتِ حس‌شده هستند، تخیّل نامیده می‌شود، و ضابطِ آن خیال یا قوه‌ی جانشینی[۳۷] (خیالیّه) است. می‌توان گفت که حسِ مشترک فقط داده‌هایی را دریافت می‌کند که به وسیله‌ی حواسِ خارجی فراهم

---

۳۴) معارج، صص ۴۴-۴۵؛ نجات، صص ۲۰۰-۲۰۱.

۳۵) اصطلاحِ وجدان از سوی غزالی در کتابِ معارج (ص ۴۵) به کار رفته است. در این مورد، اصطلاحِ یادشده در مفهومِ کلیِ خود به معنیِ شهودِ مبتنی بر درون‌نگری به کار رفته است.

۳۶) حسی درونی که برای تمامیِ پنج حسِ خارجی مشترک است و حس‌های تمامِ حواس را در یک حس یا ادراکِ کلی وحدت می‌بخشد. برای مفهومِ حسِ مشترک به کتابِ شفا، ص ۱۴۵ به بعد، مراجعه کنید. اصطلاحِ لاتینِ این واژه communis sensus است که مفهومِ «حسِ مشترک = common sense» از آن اشتقاق یافته است. پس، در این مورد، حسِ مشترک به مثابهِ یک اصطلاحِ تخصصی به کار رفته است نه در کاربردِ روزمره‌ی آن، که کاملاً آشکار و واضح است.

۳۷) representative faculty

شده باشد و آنگاه داده‌های مشابه و غیرِ مشابه را به هم می‌آمیزد، اما آنچه را که دریافت کرده نگه نمی‌دارد.

عملِ ضبط و حفظِ تمثیل‌ها یا صورت‌های عینیاتِ خارجیِ دریافت شده از راهِ حسِ مشترک، متعلق به حسِ درونیِ دوم یعنی قوه‌ی خیالیه است که ما هم‌اکنون از آن نام بردیم. این قوه، اموری را که در حسِ مشترک انتقاش و انعکاس می‌یابند حفظ می‌کند و صورِ عینیاتِ خارجی را پس از غیبت‌شان از حواسِ خارجی نگه می‌دارد و داده‌های حسِ مشترک را که از طریقِ حواسِّ خارجی آمده‌اند و تمثیل‌ها و معناهای فردی و جمعیِ آن‌ها را، همچنین تصاویرِ خیالیِ خودساخته را، برای نمودن به حسِ درونیِ سوم (وهمیّه[۳۸])، ضبط می‌کند.

قوه‌ی وهمیّه، جزئیاتِ محسوس، و معناهای خاصِ نامحسوسِ آن‌ها، مانندِ عشق و کین، را از فرد دریافت می‌کند و نقشِ ویژه‌ی داوری درباره‌ی درست و نادرست و خوب و بدِ مربوط به عینیاتش را (عینیاتی که در عالمِ محسوسِ خارج بوده‌اند) انجام می‌دهد. وهمْ جایی است که داوری‌ها و عقاید در آن شکل می‌گیرند و در صورتی که عقل بر آن فرمان نراند این قوه و قوای متخیّله‌ی مربوط به آن، منشأِ خطاهای داوری[۳۹] خواهند شد. برای مثال، نفسْ به واسطه‌ی این قوه آن جواهر عقلانی را که نه تقیّدی دارند و نه موضع گرفته‌اند انکار می‌کند؛ نفس به کمکِ این قوه وجودِ فضای خالیِ فراگیرنده‌ی جهان را تصدیق می‌کند؛ و همچنین نفس به وسیله‌ی این قوه ناچار از پذیرشِ اعتبارِ قیاساتِ مبتنی بر مقدماتِ مغالطه‌آمیز می‌شود و از همان آغازِ ورود به قضیه در موردِ نتیجه موضع‌گیری می‌کند.

قوه‌ی وهمیّه نه به شیوه‌ی تحلیلی، که مشخصه‌ی داوری‌های عقلانی است، بلکه به شیوه‌ای تخیلی، که تمثیل‌های حافظه طیِّ فرایندِ تداعیِ تجربه‌ی گذشته تعیین کننده‌ی آن است، یا اگر نه از راهِ تمثیل‌های حافظه، به کمکِ تعبیرِ غریزیِ تمثیلِ ادراک شده‌ی

۳۸) estimative faculty

۳۹) غزالی، محمد بن محمد، مشکاة الانوار، ترجمه‌ی صادقِ آئینه‌وند، تهران، انتشاراتِ امیرکبیر، ۱۳۶۴. ـ م.

نفس، بدونِ گذر از روندِ تداعیِ تجربه‌ی گذشته[۴۰]، بر داوری‌ها سیطره دارد.

دقیقاً همان طور که قوه‌ی خیالیه صورت‌های دریافت شده از حسِ مشترک را حفظ می‌کند، حسِ درونیِ چهارم (حافظه و ذاکره) «معناها» را می‌گیرد و آن‌ها را برای قوه‌ی متخیّله که این معناها را ادراک می‌کند نگاه می‌دارد. قوه‌ی حافظه معناهای جزئی را به یاد می‌سپرد و آن‌ها را برای بازبینی و ارزیابیِ دقیق به وسیله‌ی مُدْرِکْ، تا آن زمان که در حافظه بمانند، در خاطر نگاه می‌دارد. هنگامی که این معناها از حافظه غیبت کنند، و مُدْرِکْ خواهانِ یادآوریِ آن‌ها باشد، آنگاه قوه‌ی ذاکره فراخوانده می‌شود. نسبتِ قوه‌ی حافظه به معناها، مانندِ نسبتِ قوه‌ی خیالیه است به اشیاءِ محسوس که تمثیل‌های‌شان در حسِ مشترک نقش می‌بندد.

پنجمین حسِ درونی، قوه‌ی متخیّله[۴۱] است. این قوه صورت‌ها و اشکال را ادراک کرده، سپس از طریقِ عملِ طبقه‌بندی، آن‌ها را ترکیب و تجزیه می‌کند؛ بر آن‌ها می‌افزاید و از آن‌ها برمی‌گیرد، طوری که نفس بتواند معناهای آن‌ها را درک کند و آن‌ها را با صورت‌ها و تمثیل‌ها پیوند دهد.

حالتِ طبیعیِ قوه‌ی متخیّله اجرای نقشِ ارزیابیِ منظم یا نامنظم است تا بر این منوال نفس بتواند این قوه را برای تنظیمِ هر نظم و ترتیبِ دلخواهِ خود به کار گیرد. نفس، از قوه‌ی متخیّله به منظورِ طبقه‌بندی به طریقِ ترکیب و تفکیکِ موضوعاتِ خود، گاه از طریقِ عقلِ عملی و گاه به کمکِ عقلِ نظری، نیز استفاده می‌کند. ماهیّتِ اصلیِ این قوه انجامِ ترکیب و تجزیه و نه ادراک است. هنگامی که نفس قوه‌ی متخیّله را به مثابهِ عاملِ عقلی به کار می‌برد، این قوه جنبه‌ی شناختی دارد؛ و زمانی که مطابقِ حالتِ طبیعی‌اش موردِ استفاده قرار گیرد، جنبه‌ی موهومی دارد. هر آنچه را که این قوه از صور به واسطه‌ی حسِ مشترک و نیز به میانجیِ قوه‌ی واهمه ترکیب و تفکیک کند نفس ادراک می‌کند. این قوه در حالتِ تکامل‌یافته‌اش تصوراتِ ماورای قلمروِ حس و تمثیل‌های محسوس را دریافت می‌دارد. این یک قوه‌ی خاصِ انسان است که درجانورانِ رده‌ی

۴۰) معارج، ص ۴۶.

۴۱) imaginative faculty

پایین‌تر یافت نمی‌شود. اصولِ کاربستیِ کلی و ضروری به‌واسطه‌ی این قوه تثبیت می‌شود.

بنا بر این، پنجمین حسِ درونی کارکردی دوگانه دارد که به ترتیب مربوط به نفسِ حیوانی و انسانی است. بدین معنا، قوه‌ی متخیّله دارای دو بُعد است: یک بُعد به حواس و بُعدِ دیگر به عقل مربوط می‌شود. در موردِ اول، این قوه صورِ محسوس را همان‌گونه که حس باز می‌شناسد، یعنی یا به مثابهِ یک واقعیّت یا به عنوانِ چیزی استعاری و مجازی، دریافت می‌دارد. به مثابهِ یک واقعیت، صورت را همان‌گونه که فی نفسه هست ارائه می‌دهد؛ به مثابهِ استعاره یا مجاز، صورت را نه آن‌گونه که فی نفسه هست، بلکه به صورتی که به ظاهر آن را دیده است، مانندِ سراب، ظاهر می‌کند. در موردِ دوم، صورِ معقول را همان طور که قوه‌ی شناختی دریافتش می‌کند، یعنی به مثابهِ حق و باطل، پذیرا می‌شود. این صورت اگر حقیقی باشد همانی است که واقعاً هست؛ اگر ناحقیقی باشد صورتی است که واقعاً آن گونه نیست، بلکه ظاهراً به مثابهِ یک صورتِ واقعی ادراک می‌شود: برای مثال، جادو یا بدعت، یا هر داوریِ نادرستِ دیگر درباره‌ی حقایق.[۴۲] در ارتباط با نفسِ حیوانی، این قوه متخیل گفته می‌شود زیرا که پدیدآورنده‌ی مهارت‌های هنری و فنی است؛ در ارتباط با نفسِ انسانی، این قوه مفکّره است. قوه‌ی اخیر به مثابهِ مدون کننده‌ی داده‌های عقلِ نظری، با ترکیب و مرتب کردنِ آن‌ها به صورتِ مقدماتِ قیاس و استنتاجِ معرفتِ اخباری از مقدمات عمل می‌کند. سپس از این معرفتِ حاصله نتایجی استخراج و از میانِ دو نتیجه‌ای که بدین ترتیب به دست آمده، یک نتیجه‌ی دیگر اخذ و باز هم آن‌ها را ترکیب می‌کند تا نتایجِ جدیدی کسب کند و این روند همچنان ادامه می‌یابد.[۴۳]

در واقع، این پنج حسِ باطنی یا درونی به شیوه‌ای تفصیلی و کلی موردِ بحث قرار گرفتند. با توجه به طبقه‌بندیِ این حواس به سه نوع، اکنون می‌توانیم آن‌ها را چنین متمایز کنیم: مُدْرِکِ صوَر، که حسِ مشترک است، و نگاه‌دارنده‌ی آن، که قوه‌ی خیال یا خیالیه

۴۲) معارج، ص ۷۷. ۴۳) همان جا، صص ۴۵-۴۷.

است. بازیابیِ معانی به عهده‌ی وهم و نگاهبانِ آن قوه‌ی حافظه و ذاکره است. آن قوه‌ای که وظیفه‌ی ادراک و دخل و تصرف کردن در محسوسات را دارد، قوه‌ی متخیله است، در حالی که حسِ مشترک و قوه‌ی واهمه فقط ادراکِ محسوسات را انجام می‌دهند اما بر آن‌ها عمل نمی‌کنند. این حواسِ باطنی مانند حواسِ ظاهری یا بیرونی دارای اندام‌های حسیِ خاصی به مثابهِ ابزارِ واسطه‌ای که وظایفِ مشخصی را انجام دهند نیستند، بلکه از ماهیتِ عقلی و خیالی برخوردارند و با اندام‌های جسمانیِ واسطه‌ای مناسباتی دارند؛ اما مرکز و وظایفِ مختلفِ آن‌ها در بخشِ پیشین، میانین، و پسینِ مغز و مخ[۴۴] قرار دارد.

قوای نفسانی پدیده‌هایی جداگانه نیستند که هریک جدا از نفس به گونه‌ای متفاوت عمل کند. ظاهراً این طور به نظر می‌آید که برخی از آن‌ها از نظرِ زمانی مقدم بر دیگر قوا وظایفِ مختلفی را انجام می‌دهند، نه به این دلیل که ذاتاً از یکدیگر متمایزاند، بلکه به این علت که موضعِ وظایف‌شان اندام‌های گوناگون است و سلوک‌شان در زمان‌های گوناگون تحقّق می‌یابد و نیز به دلیلِ مراحل و درجاتِ گوناگونی که نفس در آن‌ها انجامِ وظیفه می‌نماید. در این مورد می‌توان اذعان داشت که قوای نفسانی، در واقع خودِ نفس، بدان گونه است که به مناسبتِ ابعادِ گوناگونش خود را ظاهر می‌سازد.

نفسِ ناطقه‌ی انسانی نیز دارای دو قوه است که هر یک بُعدی از عقلِ واحد است؛ یکی قوه‌ی عامله و دیگری قوه‌ی عالمه است. تا آن جا که به مثابهِ عقلِ عامِله عمل می‌کند، اصلِ حرکت در بدنِ آدمی است. این همان عقلِ عملی است که اعمالِ فردی را با تدبیر در انطباق با قوه‌ی معرفتیِ عقلِ نظری هدایت می‌کند. عقلِ عملی در ارتباط با قوه‌ی محرکه‌ی نفسِ حیوانی که مسئولِ اِعمالِ حاکمیت بر اختیارِ شهوت یا غضب در عمل است عواطف یا انفعالاتِ انسان را پدید می‌آورد. عقلِ عملی در رابطه با قوه‌ی ادراکی و قوای خیالیّه، وهمیّه، و متخیّله‌ی آن، بر اندام‌های جسمانی حاکمیت دارد و مهارت‌ها و هنرهای انسانی را می‌آفرینند؛ در ارتباط با قوه‌ی خیالِ عقلانی، عقلِ عملی سببِ تشکیلِ مقدماتِ قیاس و نتایجِ آن می‌شود. تا جایی که عقلِ عملی بر بدنِ آدمی سیطره و

---

۴۴) معارج، صص ۴۷-۴۸؛ شفا، صص ۱۴۵-۱۵۰.

حاکمیت دارد، سلوکِ اخلاقی را در انسان برمی‌انگیزد، که متضمّنِ تمیز دادنِ فضیلت‌ها از رذیلت‌ها است.[۴۵]

نفس را می‌توان در ارتباط با پذیرش و دَهِشِ اثرها، دارای دو وجه دانست: وجهی در جهتِ آنچه که از نظرِ مرتبه از خودش پایین‌تر است، مانندِ بدن؛ و وجهِ دیگر در جهتِ آنچه که از خودش در مرتبه‌ی بالاتری است، مانندِ عالمِ روح که نفس از آن سرچشمه می‌گیرد. در پیوند با آنچه که از مرتبه‌ی برتر از خودش در جهتِ مثبت و برای فعلش می‌پذیرد، پذیرنده‌ی اثرها به شمار می‌آید؛ و در ارتباط با آنچه که در مرتبه‌ی پایین‌تر از آن است نفس نمی‌تواند پذیرنده باشد، بلکه دهنده‌ی اثرها[۴۶] است. از این وجهِ نفس، که متمایل به مرتبه‌ی پایین‌تر است، اصولِ اخلاقی و مفهومِ فضیلت و رذیلت برای هدایتِ جسم صادر می‌شود؛ و از وجهی که به مرتبه‌ی برتر از خود می‌نگرد، نفْس معرفت دریافت می‌کند. در مقامِ پذیرنده‌ی قوه‌ی خلاقِ معرفت از طریقِ تعقل و شهود، نفْس عقلِ شناسنده است. قوه‌ی عقلِ شناسنده قوه‌ی نظری است. نفس موضعِ پیشینی برای هدایتِ صورِ کلیِ مطلقاً مجرد از ماده دارد؛ هدفِ آن تجریدِ معقولات از «ماده، مکان، و وضع» است. نفس بر مفاهیمِ مفاهیمِ عقلی، مانندِ معقولاتِ ثانویه[۴۷]، عمل می‌کند. در صورتی که صورِ کلی کاملاً از ماده جدا نباشند و فقط در مراتبِ مختلفِ جدایی باشند، که هنوز پیوندهای مادی دارند، مانندِ تصوراتِ محسوساتِ عالمِ خارج یا معقولاتِ اولی[۴۸]، آنگاه نفس سببِ مفارقتِ مطلقِ آن‌ها از طریقِ تجرید خواهد شد. اما اگر صورِ کلی به خودیِ خود مجرد باشند، در آن صورت، نفس بر همان سیاق که هستند بر آن‌ها ممارست خواهد کرد.

روندِ انتزاعِ معقولات از محسوسات، که در واقع روندی معرفت‌شناختی در جهتِ رسیدن به معناست، درجاتِ گوناگونِ تکاملی را تا مرحله‌ی کمال طی خواهد کرد. این

---

۴۵) معارج، صص ۴۹-۵۰؛ شفا، ص ۱۸۵؛ نجات، صص ۲۰۲-۲۰۳.

۴۶) یعنی اثرهایی که نیکو یا ناپسند هستند. به سه مرتبه‌ی نفس، که در صفحاتِ گذشته آمد، نگاه کنید.

۴۷) یعنی مثلاً مفهومِ «حیوانِ ناطق» که خود از مفهومِ «انسان» مشتق شده است.

۴۸) به طورِ مثال، مفهومِ «انسان» هنگامِ اطلاقِ آن به وجودِ یک انسانِ خاصِ موجود.

روند ابتدا با عملِ نخستینیِ ادراک به وسیله‌ی حس شروع می‌شود، سپس به واسطه‌ی خیال به مرتبه‌ای اندکی فراتر در جهتِ کمال دست می‌یابد، و، حتی پیش از نائل شدن به تجریدِ تمام و کامل به وسیله‌ی عقل، به واسطه‌ی وَهْم از مرتبه‌ای تهذیب یافته‌تر می‌گذرد.[۴۹]

صورِ جزئیِ محسوس، که پیش از وصولِ صورِ کلیِ معقولِ‌شان به عقل در وهم، خیال، و احساس منقوش شده‌اند، در هستنده‌های جسمانیِ نماینده‌ی قوایِ ادراکی‌یی جای می‌گیرند که میدانِ عملکردشان در بدن است. هنگامی که این صور در قوای یادشده ظاهر گردیدند و به وسیله‌ی نگاه‌دارنده‌هایشان ابقا شدند، آنگاه به مثابهِ صورِ عقلیه یا صوری انجامِ وظیفه خواهند کرد که تجریدِ کامل‌شان مستلزمِ ممارستِ عقل است. مندرجاتِ خیال به مثابهِ معقولاتِ بالقوه، همسانِ رابطه‌ی عقل با خیالِ عقلانی، به عقل خدمت می‌کنند و هنگامی که عقل آن‌ها را ارتقا می‌دهد معقولاتِ بالفعل می‌شوند؛ البته نه به مفهومِ تحوّل از حالتِ بالقوه‌شان در خیال به صورتی دیگر، یا انتقال داده شدن از آن جا به جای دیگر، زیرا این معقولات همان گونه که در خیال هستند باقی می‌مانند و خصیصه‌ی خود یعنی تمثیل بودن را حفظ می‌کنند. فقط زمانی که عقل تمثیل‌ها را ارتقا می‌دهد، آن‌ها اثری ایجاد می‌کنند همانندِ اثرِ روشنایی بر اشیائی که در تاریکی هستند و مرئی ساختنِ آن‌ها. پس، معقولاتِ بالفعل چیزی متفاوت از صورِ خیال‌اند، زیرا این صور هنگامی که عقل آن‌ها را موردِ ملاحظه، مقایسه، و تحلیل قرار می‌دهد و از تعلقاتِ مادی تجردشان می‌بخشد و به معانیِ کلی‌شان واصل می‌کند، فقط نقشِ پدیدآورنده‌ی صورِ دیگر را ایفا می‌کنند. عقل، نخست ماهیت‌های ذاتیِ این صور را از تعلقاتِ عَرَضی‌شان، یعنی خصیصه‌های متشابه و نامتشابه، متمایز می‌کند. سپس از معانیِ بسیارِ موجود در متشابهات، عقل قادر به وصول به معنای کلیِ واحدِ آن‌هاست؛ و از معنای مشابه در هریک از نامتشابهات، عقل توانایی وصول به معناهای چندگانه‌ی آن‌ها را دارد. بدین سان، عقل دارای قدرتِ استنتاجِ معناهای بسیار از یک معنای واحد و برآوردنِ یک معنای واحد از معناهای بسیار است. این فعالیّتِ عقلانی در صورت‌بندیِ

۴۹) معارج، صص ۶۱-۶۲؛ شفا، صص ۵۰-۵۱؛ نجات، صص ۲۰۷-۲۱۰.

ما از تقسیماتِ منطقیِ جنس، نوع، و فصل، یعنی در صورت‌بندیِ قیاساتی که ما را قادر به حصولِ نتایج می‌سازد، یا به عبارتی صورت‌بندیِ تعاریف[۵۰]، وجود دارد.

قوه‌ی نظریِ عقلِ شناختی، به موجبِ موضعِ پذیرندگیِ تأثیرات از آن‌چه برتر از آن است، مناسبات و وظایفِ بسیار دارد. این قوه صرفاً پذیرنده‌ای منفعل نیست، چه، پذیرندگیِ این قوه که پذیرنده‌ی چیزِ دیگر است مستلزمِ قوه و عمل[۵۱] است.

قوه را می‌توان به سه وجه، بر حسبِ تقدم و تأخر، معنا کرد: استعدادِ «مطلق»، «ممکن یا ملکه»، و «کمال». استعدادِ مطلق مرتبه‌ی بالقوه بودنِ صرف است که توانمندیِ پذیرشِ تأثیرات را دارد؛ یعنی قوه‌ی محض است بدونِ فعل، مانندِ استعدادِ نوشتن در کودک. به‌تدریج که کودک رشد می‌کند و به دوره‌ی جوانی می‌رسد، استعدادِ بالقوه‌ی پذیرشِ تأثیرات، تدریجاً به واسطه‌ی نیروی فعلیّت، در وی تا حدی به فعلیّت می‌رسد که برای او پذیرش در این مرحله، بی‌نیاز از واسطه‌ی هر افزارِ جسمانی[۵۲]، امکان‌پذیر می‌شود. هم اکنون او می‌داند که چگونه از مرکب و قلم استفاده کند، و حروفِ ساده‌ی الفبا را می‌شناسد و قادر به نوشتنِ آن‌ها است. سپس در آن هنگام که به سنِ بلوغ می‌رسد استعدادِ او، به واسطه‌ی افزارِ فعلیت، کاملاً تحقّق می‌یابد، چنان که می‌تواند هر زمان که میل داشته باشد، بی‌نیاز از اکتساب، عمل کند، و صرفاً کافی است که او قصدِ فعل کند و عمل کند؛ مانندِ استعدادی که در یک نویسنده است، که در فن و دانشِ نویسندگی کارایی دارد و فعلاً به امرِ نوشتن نمی‌پردازد. در واقع، عقل همان عامل یا افزارِ فعلیت یافتنِ قدرتِ نهفته در استعدادِ انسان در مراحلِ گوناگونِ رشدِ انسانی، از خردسالی تا بلوغ[۵۳]، است.

مناسبات و اعمالِ قوه‌ی نظریِ عقلِ شناختی متضمّنِ چهار وجهِ عقل است که مراحلِ رشدِ عقلیِ انسان را از استعدادِ صرف تا فعلیتِ کامل اداره می‌کند. نخستین وجه، عقلِ

---

۵۰) شفا، صص ۲۰۸-۲۱۱؛ معارج، ص ۱۲۶. ۵۱) معارج، ص ۵۱؛ شفا، ص ۳۹؛ نجات، ص ۲۰۴.
۵۲) بی‌نیاز از واسطه‌ی هر افزارِ جسمانی، زیرا افزارِ حقیقیِ فعلیت یافتن عقل است.
۵۳) معارج، ص ۵۱؛ شفا، صص ۳۹-۴۰؛ نجات، ص ۲۰۴.

هیولانی خوانده می‌شود. علتِ نام‌گذاریِ آن به هیولا [ی اولیٰ]، به این دلیل است که آن را با مفهومِ یونانیِ ماده‌ی نخستین یا هیولا (یونانی: hylê) قیاس کرده‌اند، که ماده‌ی محضِ فاقدِ صورت است، اما قابلیتِ پذیرشِ تمامیِ صورت‌ها را دارد. به هر حال، میانِ مفهومِ یونانیِ ماده‌ی نخستین و عقلِ مادیِ موردِ نظرِ ما در این مبحث تفاوتی وجود دارد؛ و آن این که برخلافِ ماده‌ی نخستین که قابلیتِ پذیرشِ تمامِ صورت‌ها را دارد، عقلِ مادی فقط استعدادِ پذیرشِ صورت‌هایی را دارد که قوه یـا اسـتعدادِ خـاص و جـزئیِ آن مستعدِ دریافتِ آن‌ها است؛ و این قابلیت برای تمامیِ افراد یکسان نیست. وجهِ دوم، عقلِ ممکن یا عقلِ بالملکه[۵۴] است که قادر است، به واسطه‌ی قوه‌ای که در آن به فعلیت در آمده است، از معقولاتِ اولیٰ اصولِ اولیه‌ای را دریافت کند که معقولاتِ اولیٰ برقرار داشته و دیگر حقایقِ برخودگواه بر پایه‌ی آن‌ها استوار گشته‌اند، مانندِ آن‌ها که بی‌واسطه‌ی قـیاس یـا اثبات ضرورتاً تصدیق می‌شوند، از قبیلِ «کلِّ یک چیز بـزرگ‌تر از جـزءِ آن است»، یـا «چیزهای برابر با یک چیز با یکدیگر برابرند». این عقل نسبت به عقلِ مادی فعال است؛ چه، در حالی که عقلِ مادی فقط قوه‌ی بدونِ فعل دارد به طوری که هـیچ از آن صـادر نمی‌شود و هیچ وسیله‌ای برای به فعلیت درآوردنِ آنچه که برایش حاصل می‌شود ندارد، عقل بالملکه، به موجبِ قوه‌ی عملش که در این مرحله ممکن گشته است عاملِ به ظهور رسیدنِ آن چیزی می‌شود که در عقلِ اول بالقوه موجود شده است. از طرفِ دیگر، عقلِ بالملکه که فعال است دریافتِ صورت‌های نظری از معقولاتِ اولیٰ را بـرای عـقلِ اول ممکن می‌سازد و بدین وسیله امکانِ ورودِ عقلِ اول به معقولاتِ ثانوی را برای عقلِ اول فراهم می‌آورد. عقلِ بالملکه این صوَر را ترفیع نمی‌کند، یا پرتوِ نوری به ماهیاتِ حقیقیِ آن‌ها نمی‌افکند، بلکه صرفاً به مثابهِ گنجینه‌ی آن‌هاست. عقل در این مورد بالملکه است زیرا قادر به در اختیار گرفتن و حفظِ صورت‌ها برای مرحله‌ی بعدی است. در مرحله‌ی بعدی، این عقلِ بالفعل است که صورت‌های معقول را با فعلِ خود ترفیع می‌دهد؛ تعقلِ آن‌ها را عملی می‌سازد و این عملِ تعقل را ادراک می‌کند. آن را عقل بالفعل می‌خوانند زیرا عاملِ به فعلیت درآوردن و تعقل است و هرگاه که بخواهد می‌تواند بی‌نیاز از عملِ

۵۴) فارابی آن را عقلِ بالفعل نیز خوانده است؛ غزالی در کتابِ احیاء آن را «عـقلِ ضـروری» مـی‌نامد؛ و اسکندرِ افرودیسی از آن تحتِ عنوانِ عقلِ مُکْتَسَب (مستفاد) نام می‌برد. ـ م.

اکتساب این کار را انجام دهد. عقلِ بالفعل را، نسبت بـه آنـچه کـه پس از آن مـی‌آید، می‌توان عقلِ بالقوه خواند. به دلیلِ ماهیتِ فعالِ عقل، نسبت به استعدادِ خود، که فعلیتِ مطلق است، صورت‌های عقلی را که حاضر و در دسترس هستند بـا فـعلِ خـود ارتـقا می‌بخشد و آن‌ها را تعقل می‌کند، و باز هم تعقلِ آن‌ها را تعقل و ادراک می‌نماید. در این درجه از فعلیت، می‌توان آن را عقلِ مستفاد نامید. این که آن را عقلِ مستفاد می‌نامند از آن جهت است که به وضوح درمی‌یابد که عقلِ بالقوه صرفاً به وسیله‌ی عـقلی کـه دارای فعلیتِ دائمی است از حالتِ بالقوه بیرون می‌آید و نیز از آن جهت است که هرگاه این عقل که فعلیتِ دائمی دارد با عقلِ بالقوه به نوعی ارتباط یابد صورتِ مشخصی را در آن نقش می‌زند، چنان که گویی عقل این صورت‌ها را از خارج از خود بـرگرفته و مسـتفاد کرده است[55].

از گذر بر این مطالب آشکار می‌شود که سه مرحله یا سه درجه وجود دارد که عقلِ آدمی در سیرِ عقلیِ خود، از بالقوگیِ محض تـا فـعلیت، آن را طـی مـی‌کند. نـخستین درجه‌ی عقل، همان مرحله‌ی عقلِ مادی یا عقلِ هیولانی یا همان عقلِ بالقوه‌ی صرف است که انسان از رهگذرِ آن می‌تواند صورِ معقول را باز یابد. هنگامی که از مرحله‌ی سکون به واسطه‌ی صورِ مطبوعِ منتزع از عقلِ بالفعل فعلیت می‌یابد، امکانی بـرای آن فراهم می‌آید تا صورِ معقول را ذخیره کند، بی‌آن که بـر آن‌هـا انـدیشه نـماید. در ایـن مرحله، عقل مادی است و صورِ معقول بر آن منقوش و عقلِ مادی گنجورِ آن‌ها می‌شود. عقل در این مرحله دیگر در حالتِ بالقوه‌ی محض نیست؛ اکـنون عـقلِ مـمکن تـلقی می‌شود که دارای اصولِ اولیه‌ی دانش است. و این مرحله‌ی دوم است. پس هنگامی که عقل در مرحله‌ی ممکن، دوباره به واسطه‌ی عقلِ بالفعل فعلیّت می‌یابد، صورِ معقول را که در آن منقوش است ارتقا می‌دهد؛ و آنگاه که تمامیِ صورِ معقول و حصولی را کسب کرد، عقلِ ممکن به مرحله‌ی تأمل و تفکر بر آن‌ها می‌رسد. حالتِ قبلیِ بالقوگیِ نسبیِ آن، هم اکنون بالقوگیِ کامل شده است. در این مرحله، عقلِ ممکن به مثابهِ عقلِ بالفعل، مستقلاً و به وسیله‌ی خودش قابلیتِ اجرای عملِ تفکر را می‌یابد، و اندیشیدن برای او

۵۵) معارج، ص ۵۲؛ شفا، صص ۳۹-۴۰؛ نجات، ص ۲۰۵.

جنبه‌ی عادتی پیدا کرده است. این مرحله‌ی سوم است که عقلِ ممکن در آن به عقلِ بالملکه تحول می‌یابد. این مراحلِ تحولِ عقلی در تمامیِ انسان‌ها مشترک است، اما در برخی موارد مرحله‌ی چهارمی نیز وجود دارد. عقلِ بالملکه در آن هنگام که عملاً بر ذخایرِ خود تأمل و اندیشه می‌کند، در واقع زمانی است که صور را بالفعل تعقل می‌کند و نیز تعقل و ادراکِ خود را تعقل و ادراک می‌نماید و به مرحله‌ی فعلیتِ مطلق و اوجِ خود، یعنی عقلِ مستفاد، رسیده است.

از آن‌جا که عقلِ بالقوه به واسطه‌ی خودش نمی‌تواند بالفعل شود، فعلیت یافتنِ عقلِ آدمی از درجه‌ی بالقوگیِ مطلق به فعلیتِ مطلق، مستلزمِ وجودِ عقلی خارجی است که همواره در فعل و عمل است و عقلِ انسان را از مرحله‌ی سکونِ محض به فعلیتِ محض متحول می‌سازد.

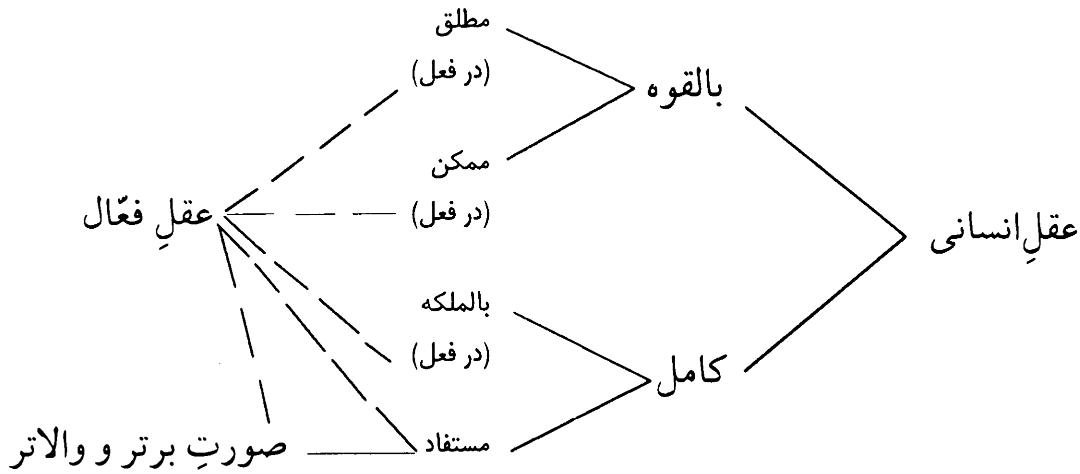
این عقلِ خارجی در اصل عقلِ فعال است که به مثابهِ روح القُدُس[۵۶] شناخته شده و در غایت همان پروردگار است[۵۷].

در ارتباط با عقلِ آدمی، عقلِ فعّال عبارت از همان عقلِ بالفعل است که عقلِ مادی یا هیولانی را از حالتِ سکونش، با فعلیت بخشیدن به فکرِ صورِ کلّی و حقایقِ ازلی در آن، به عقلِ ممکن تبدیل می‌کند. سپس با هر چه بیشتر و بیشتر فعلیت یافتن (به مثابهِ عقلِ بالملکه) از طریقِ اشراق، به واسطه‌ی عقلِ بالفعل، عقلِ انسان مستعدِ خوداندیشی self-intellection (در مرحله‌ی عقلِ مستفاد) می‌گردد که مظهرِ عقلِ فعال خواهد بود. نسبتِ عقلِ مستفاد به عقلِ فعال، همانندِ نسبتِ عقلِ مادیِ بالقوه است به عقلِ مرحله‌ی برترِ بعد از خود که، هنگامِ دریافتِ تصویر، عقلِ مادی بدان استحاله می‌یابد. از این رو، می‌توان عقلِ انسان را چنین طبقه‌بندی کرد:

---

۵۶) معارج، ص ۱۲۴. غزالی معتقد است که نصوص آشکار و عیانِ کتاب آسمانی بر وجودِ عقلِ فعال دلالت دارد ــ به ترتیب در سوره‌های نجم (۵۳): ۵-۶، شورا (۴۲): ۵۱، تکویر (۸۱): ۱۹-۲۰.

۵۷) فارابی عقلِ فعال را «روح الامین» تعبیر می‌کند. اسکندرِ افرودیسی و ثامسطیوس آن را عقلِ الهی و جاویدان می‌دانستند که بر فلاسفه‌ی اسلامی نیز تأثیر گذاشت. اما نظریه‌ی ابنِ رشد ــ به ویژه در رابطه با مسأله‌ی خلودِ عقلِ فعال ــ در حدِ میانگین نسبت به افرودیسی و ثامسطیوس قرار دارد. اما فلاسفه‌ی اسلامی از اطلاقِ کلمه‌ی «الله» و خدا بر این عقلِ فعال خودداری کرده و گفته‌اند که عقلِ فعال آخرینِ عقولِ مجرد از ماده است و واهِبُ الصُّوَر هم هست. ــم.




پس، این عقول، مدارجِ گوناگونِ استعداد و قوه در مناسبات و اعمالِ ماهیتِ نظریِ عقلِ شناختی است. در این سیر و صیرورت، مشاهده می‌کنیم که کاراییِ جنسِ حیوانی و نوعِ انسانی در مرحله‌ی عقلِ مستفاد به غایتِ خود می‌رسد. آنگاه، عقلِ مستفاد به صورت‌های برتر و والاترِ عقل، که به مدارجِ گوناگونِ امتیاز درجه‌بندی شده است، دست می‌یابد. عقلِ مستفاد، نسبت به مراتبِ برترِ وجود، چیزی جز عقلِ قُدسی نیست که ممیزه‌ی عقولِ پیامبران، قدّیسان، و عالمان و عارفان است که هر یک به فراخورِ درجاتِ گوناگونِ امتیاز، در معرفت به کمال رسیده‌اند. نفس و روانِ انسانی اگرچه در تمامِ افرادِ نوعِ انسان برابر و متحد است، اما از نظرِ قوه و امکان[۵۸] در افرادِ مختلف، مطابقِ تفاوت در اعراض، فرق می‌کند؛ بنا بر این، استعدادِ بالقوه در عقلِ مادی، از نظرِ توانایی، برای همگان یکسان نیست. استعداد در عقل، بر اساسِ اصالتِ نفس ترتّب یافته، که بالاترینش از آنِ پیامبرِ اکرم است[۵۹].

عقل اساساً گوهری روحی یا معنوی است؛ غیرِمادی و جدا از ماده است؛ فقط فعلِ آن به ماده مرتبط است. عنصری جسمانی یا مادی، مانندِ بدن، نه می‌تواند معقولات را دریافت کند و نه آن‌ها را دارا باشد، و نه حتی معقولات می‌توانند در بدن ابقا شوند، زیرا عنصرِ جسمانی تقسیم‌پذیر است و هر آنچه که در آن سکنی گزیند نیز تقسیم می‌پذیرد.

۵۸) بقره (۲): ۲۸۶؛ اعراف (۷): ۴۲؛ مؤمنون (۲۳): ۶۲.
۵۹) معارج، ص ۵۳؛ شفا، صص ۲۱۲-۲۲۰.

عقل، از آنجا که صورتی کلی و واحد است تقسیم‌ناپذیر است و برای آن ناممکن است که در عناصرِ جسمی سکنیٰ گزینند.[۶۰] صورِ معقول و حتی صورت‌های خیالِ شناختی، دارای هیچ گونه جایگاهِ جسمانی نیستند. حس‌های درونیِ بدن فقط آن صورت‌های جزئیِ محسوسی را دریافت می‌کنند که تمثیل‌ها و معناهای آن‌ها در قوه‌های خیالیه و حافظه یا ذاکره‌ی مخدومِ قوای متخیله ذخیره شده‌اند. چنانچه نفس، که این صورت‌ها را ابقا نمی‌کند، بخواهد مفاهیمِ عقلیِ وابسته به آن‌ها را مرور کند، که لازمه‌اش ملاحظه‌ی دوباره‌ی صورت‌ها به میانجی‌گریِ این قواست، صرفاً بایستی این مفاهیم را همان گونه که در ذخایرشان هستند فرابخواند. اما اگر مفاهیم به هر دلیل در خزانه‌های‌شان موجود نباشند، آنگاه ارزیابیِ مجددشان به وسیله‌ی نفسِ ناطقه مستلزمِ فراگردِ اکتسابِ دوباره‌ی آن‌ها است. در موردِ صورت‌های عقلیه، عقل معناهای آن‌ها را پس از منقوش شدنِ‌شان در آن، به کار می‌گیرد. عقل مالکِ خودِ واقعیاتِ معقولِ بالفعل نیست، همان طور که این واقعیات نه در بدن مندرج‌اند نه در هیچ عنصرِ جسمانیِ دیگر و نه حتی در نفس، زیرا اگر مندرج بودند نفس از وجودشان آگاه بود؛ و آگاه بودن به آن‌ها دقیقاً به معنای عملِ تعقل به واسطه‌ی نفسِ ناطقه یا عقل است، و این عمل معطوف به صورت‌ها یا معناهای منقوش شده‌ی آن‌ها در نفس است، نه خودِ واقعیاتِ معقول. از آنجا که این واقعیاتِ معقول نه در بدن هستند نه در نفس، پس نسبت به آن‌ها بیرونی‌اند. وجودِ جداگانه‌ی این واقعیّات و بیرونی بودنِ‌شان نسبت به بدن و نفس، به این معناست که یا آن‌ها هستنده‌هایی قائم به خودند یا عناصرِ ملازمِ جوهری هستند که از آن سرچشمه گرفته‌اند و گرایشِ آن‌ها منقوش ساختنِ صورت‌های عقلیه در نفسِ انسانی است. برای واقعیاتِ معقول امکان‌پذیر نیست که قائم به خود (قیّوم) باشند، زیرا به جوهری تعلق دارند که جایگاه و منبعِ صدورِ آن‌هاست، جوهری که ما عقلِ فعّال[۶۱] می‌خوانیمش.

نسبتِ عقلِ فعال به نفس، مانندِ نسبتِ خورشید است به چشم[۶۲]. چشمانْ بدونِ نورِ

۶۰) معارج، ص ۱۲۳؛ نجات، صص ۲۱۳-۲۱۶. ۶۱) معارج، ص ۱۲۸.
۶۲) معارج، ص ۱۲۵؛ شفا، ص ۲۰۸؛ نجات، ص ۲۳۱.

خورشید و در تاریکی به مثابهِ اندام‌های بالقوه‌ی رؤیت‌اند؛ و موضوعاتِ بینایی به طورِ بالقوه رؤیت‌پذیر می‌مانند. فقط هنگامی که خورشید نـورِ خـود را مـی‌تابد، چشـمان، بیننده‌ی بالفعل می‌شوند. پس عقلِ بالقوه نیز بر همین منوال عـقلِ بـالفعل مـی‌شود و معقولاتِ بالقوه به واسطه‌ی تابشِ نورِ عقلِ فعال بر نفس بالفعل می‌گردند. زمـانی کـه قوه‌ی عقلیِ نفس ــ که عقلِ بـالقوه است ــ جـزئی‌ها را در خـیال مـی‌نگرد و بـرآورد و ارزیابی می‌کند، این عملْ نفس را در مرتبه‌ای مستعد برای دریافتِ معقولِ کلی از عقلِ فعّال، به طریقِ اِشراق، قرار می‌دهد. حصول به معناهای خیال‌های جزئی که ملحقاتِ مادیِ آن‌ها در پرتوِ عقلِ فعّال منتزع شده‌اند، در نتیجه‌ی ادراکـی بـی‌میانجی است در نفس یا عقل، به واسطه‌ی اشراقِ مستقیمی که از سوی عقلِ فعّال می‌تابد. پس عناصرِ معناهای موجود در تصویرهای ذهنی علتِ پیدائیِ مشابهاتِ خود در عقل نیستند. فعلِ عقلِ فعّال بر عقلِ بالقوه که سببِ ادراکِ بی‌میانجیِ عقلِ بالقوه می‌شود و آن را از حالتِ بالقوه به حالتِ فعلیت منتقل می‌سازد، بسیار شبیهِ ادراکِ بی‌میانجی‌یی است که عقل از ورایِ رابطه‌ی ضروریِ میانِ مقدمات و نتیجه‌ی قیاس به آن دست می‌یابد. پس فعالیتِ نفس در ارزیابیِ جزئی‌ها صرفاً به منظورِ آن است که خود را به مرتبه‌ی آمادگی بـرای دریافتِ معقولات از جانبِ عقلِ فعّال[۶۳] برساند.

عقل، نسبت به نفس، قوه و استعدادی از نفس به شمار می‌آید که به مثابهِ نفسِ ناطقه در انسان ظهور می‌کند. این قوه‌ی عقلیه چیزی متفاوت از نفسِ ناطقه است از آن رو که نفس عاملِ فعال است و عقل در این میان افزارِ آن؛ مانندِ رابطه‌ی چاقو و بریدن. اما در واقع عقل، نفس، و ذهن، دلالت بر هستنده‌ای واحد دارند: این هستنده‌ی واحد از این رو عقل خوانده می‌شود که هستنده‌ای ادراکی است؛ از این رو نفس نام گرفته که بر بدن فرمان می‌راند؛ و از این رو ذهن خوانده شده که مستعدِّ دریافتِ حقایق است.

با این‌همه، نفسِ انسانی، در عینِ استقلال از بدن، باز هم نیازمندِ بدن در این عـالمِ جسمانی است تا بتواند اصول و مبادیِ مثال‌ها و اعتقادات را کسب کند. نفسِ نـاطقه،

۶۳) معارج، ص ۱۲۵؛ شفا، ص ۲۰۸.

به‌واسطه‌ی پیوندش با بدن، و برای آن که بتواند از میانِ داده‌های حاصل از حواس به جزئیات دست یابد، از قوای حیوانی استفاده می‌کند. نفس، از میانِ جزئیات، سوای چیزهای دیگر، چهار ماده‌ی انتباهی را فراهم می‌آورد:

۱. تفکیکِ کلی‌های منفرد از جزئیات، از راهِ تجریدِ معناهای‌شان از ماده و از پیوندهای مادی و مناسباتِ الحاقی، و ملاحظه‌ی وجوهِ اشتراک و اختلاف در وجودِ ذاتی و عرَضیِ آن‌ها. در طیِ این روند، نفس مبادیِ مثال‌ها را از قبیلِ جنس و فصل و عرضِ کلّی و جزئی[۶۴]، با به کار گرفتنِ تخیّل و تخمین، اکتساب می‌کند.

۲. ترسیمِ نسبت‌ها و پیوندهای تطبیقی میانِ این کلیاتِ منفرد به شیوه‌ی نفی و اثبات.

۳. تحصیلِ مقدماتِ تجربی، که به واسطه‌ی حواس از طریقِ تجربه‌ی حسی و به میانجیِ روندِ مقایسه‌ی مواردِ متشابه یا قیاسِ مشهوداتِ تکراری حاصل شده است.

۴. سرانجام دست یافتن به اخباری که به تواتر حاصل می‌شود و تصدیق و باورِ حقیقی[۶۵] مبتنی بر آن است.

تا کنون، به طورِ فشرده و کلی، فعالیتِ عقلیِ نفس را در جریانِ التزامِ شناختیِ آن در قلمروهای مادی و عقلیِ وجود، یعنی عالمِ ماده‌ی ناخالص و عالمِ مثال‌های خالص، بیان کردیم. اشاره نمودیم که این فعالیت شاملِ تجرید از ماده و ملحقاتِ ملازمِ آن به میانجیِ حواسِ درونی و بیرونی و عقل است. از آنجا که گفتیم نفْس جوهری روحانی و مجرد از بدن است و از آن روی که این تبیینِ مربوط به فعالیتِ عقلی و التزامِ شناختیِ نفس با عالمِ

۶۴) جنس، طبقه‌ای از موضوعاتِ معرفت است که مبسوط‌تر از نوع است؛ برای مثال، «حیوان» فصلِ کیفیتی است که انواعی را از انواعِ دیگرِ همان جنس متمایز می‌کند؛ مثلاً «ناطق» را از جنسِ «حیوان». عَرَض یک رویداد، اتفاق، حادثه، و کیفیتِ ذاتیِ جوهری است که به طورِ مداوم جایِ خود را به مشابهات می‌دهد. یک عرضِ خاص عرضی جدایی‌ناپذیر از طبقه‌ای از چیزها است چون «سیاهی» در کلاغ. عرضِ عام عرضی جدایی‌پذیر است که اختلافِ میانِ اعضایِ یک طبقه با اعضای دیگرِ همان طبقه را جایز می‌شمرد، مانند «سفیدی» یا «چاقیِ» اسب‌ها و «سیاهی» یا «لاغریِ» آن‌ها. این نوع عرض همچنین مجاز می‌دارد که شیئی با خودش در زمان‌های گوناگون تفاوت داشته باشد، همان طور که در موردِ تمامِ چیزهای مشمولِ رشد و تباهی روی می‌دهد.

۶۵) معارج، صص ۱۰۱-۱۰۲؛ شفا، ص ۱۹۷؛ نجات، صص ۲۲۰-۲۲۱.

ماده و عقل، بدن و روان، مرتبط است احتمال دارد به نادرست این گونه استنباط شود که در آن هنگام که بدن دیگر جان ندارد نفس صرفاً به یک عالمِ عقلیِ تجریدِ محض[۶۶] باز گردد. اما آگاهیِ نفس از خودش ماهیتِ فقط عقلی ندارد بلکه، در عینِ حال، جنبه‌ی خیالی نیز دارد؛ و این امر به معنایِ آن است که نه تنها قوه‌ی عقلیه‌ی نفس، بلکه قوه‌ی متخیله نیز مشمولِ ادامه‌ی حیات از پسِ مرگِ جسمانی می‌شود. خیال یک قوه‌ی شناختیِ نفس است. در این مورد اشاره‌ی ما به آن وجه از خیال که حسِ مشترک (phantasy) خوانده می‌شود نیست، بلکه ارجاع به خیالِ «خلّاق» روحانی یا عقلی است که بازتابِ عالمِ مثالِ واقعی است و از دیدِ هستی‌شناختی به طورِ مستقل میانِ عالمِ ماده‌ی ناخالص و عالمِ مُثُلِ خالص وجود دارد. این عالمِ میانجی واقعیاتی را به عالمِ معقولاتِ محض باز می‌آورد که به نوبه‌ی خود به وسیله‌ی آن و به صورتِ بازتاب‌های خام در عالمِ حس و تجربیاتِ حسی منعکس شده‌اند[۶۷]. محتویاتِ عالمِ تصورات که بازتابِ واقعیات در عالمِ معقول‌اند در واقعیّت وجود دارند و ماهیّتِ مثالی‌شان نه صرفاً معقول است و نه کاملاً مادی. تصویرها مشابهِ تصویرهای قلمروِ رؤیا صورت و امتداد و کمیت دارند، با این‌همه، مادی نیستند؛ بلکه از هر دو جنبه‌ی واقعیت (مادی و عقلی) بهره دارند، اما در ذاتِ خود نه این‌اند و نه آن. پس آن‌ها مانندِ مُثُلِ افلاطونی تجریداتِ محضِ عقل[۶۸]

۶۶) روان‌شناسیِ نفسِ انسانی، که در صفحاتِ پیش طرح افکنده شد، و ما بر اساسِ کتابِ معارجِ غزالی آن را تفسیر کردیم، عمدتاً از کتاب‌های شفا و نجاتِ ابن سینا برگرفته شده است. با این حال، غزالی نظریاتِ بدیعِ خاصّ خود را نیز بر آن افزوده است. در واقع، او در کتابِ تهافت (قاهره، ۱۳۲۱ ه، صص ۷۰-۷۱)، چکیده‌ای از نظریاتِ فلاسفه را درباره‌ی قوای عقلی و حیوانیِ نفس ارائه کرده و اذعان داشته که این نظریات ضدِّ دین نیستند، بلکه برعکس، دین هم پشتیبانیِ خود را از نظریه‌ی آن‌ها در این موضوع عرضه داشته است. فقط ادعای آن‌ها را در موردِ تقدّم عقل به مثابهِ یگانه دلیلِ هدایت به معرفتِ ماهیّتِ غائیِ واقعیت رد کرده است (تهافت، ص ۷۱). دین، صَرفِ نظر از نقشِ شناختیِ عقل، بر نقشِ قلب نیز به مثابهِ اندامِ شناخت در همان حدّ تأکید دارد. قلب که فؤاد هم نامیده می‌شود، اندامِ ادراکِ روحانی است (برای مثال به قرآن کریم، سوره‌ی نجم (۵۳): ۱۱، نگاه کنید). این ادراکِ روحانی که دارای ماهیتِ تجربه‌ی ادراکی و ذوقی است، با قوه‌ی متخیله‌ی نفس مربوط است. در این مورد می‌توانید به نمودارِ نفس در صفحاتِ آتی مراجعه کنید.

۶۷) عالَمِ تصورات یا عالَمِ مثال از دیدِ کلامی متناظر با برزخ است، یعنی عالمِ میانجی‌یی که هر کسی پس از مرگ به آن وارد می‌شود و برای مدتی تا فرارسیدنِ زمانِ رستاخیز در آن می‌مانَد.

۶۸) مفهومِ عالمِ مثالِ حقیقی، و علمِ نمادپردازیِ مربوط به تأویلِ بازتاب‌های عالمِ حس و اشیاءِ محسوس، ←

نیستند. بنا بر این، زمانی که ما از تجریدِ عقلیِ ماده و ملحقاتِ عَرَضیِ آن سخن می‌گوییم نباید چنین استنباط شود که نفس سببِ ظهورِ کاملِ صورت‌ها در معقولاتِ عقلی می‌گردد؛ بلکه این مادیتِ ماده و نه مثالیت است که به واسطه‌ی عقل تجرد یافته است، زیرا مثال‌ها ماده نیستند و مادیت به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. خیالِ موردِ نظرِ ما، که قوه یا نیروی شناختیِ نفس است، همچون عقل، غیرِ مادی است و در نتیجه «حاویِ» مثال‌ها نیست. هنگامی که صحبت از آن می‌کنیم که صورِ معقول «در» ذهن هستند یا تصویرها «در» خیالِ شناختی وجود دارند، این منظور را افاده نمی‌کنیم که این صورت‌ها یا تصویرها در آن‌ها «مندرج»اند، بلکه در واقع متعلَّقاتِ عقل یا ذهن‌اند در جریانِ تعقلِ آن‌ها، چونان که در عقل «حضور» دارند، و در نتیجه به مثابهِ چیزی که «در» ذهن است به آن‌ها ارجاع داده می‌شود؛ و زمانی که خیالِ شناختی به بازتابِ عالمِ محسوس می‌پردازد فراورده‌های خیالِ شناختی‌اند.

در مرحله‌ی کنونی، ناتوانیِ عقل از تصور یا ادراکِ هستنده‌های مجرد، نه به دلیلِ ماهیتِ ذاتیِ آن و نه به سببِ ماهیتِ هستنده‌های مجرد است، بلکه بیشتر ناشی از احاطه شدنِ عقل در بدن در نتیجه‌ی ضرورتی است که بیان کردیم. این گونه احاطه یافتنِ امورِ جسمانی بر عقل، آن را از ادراکِ واقعیاتِ مجرد در ماهیتِ اصلی‌شان باز می‌دارد، زیرا بدن به مثابهِ مانع عمل می‌کند. به هر حال، هنگامی که آگاهی از بدن و نفسِ فاعله یا ضمیر به دست آمد آنگاه عقل قادر به تماس با عقلِ فعّال و ادراکِ حقایقِ مجرد، همان طور که هستند[۶۹]، خواهد بود.

← ریشه در نظریاتِ غزالی و احتمالاً ابنِ سینا دارد. غزالی در کتابِ معارج تفسیری دقیق، اگر چه فشرده، از قوای خیال ارائه کرده است (صص ۱۳۵-۱۴۵؛ و صص ۱۲۵-۱۳۴). این مفهوم در تفکرِ متافیزیکیِ اسلامی، به ویژه اندیشه‌ی ابنِ عربی، گسترش یافت. ابنِ عربی بسیاری از تأویلاتِ خود را درباره‌ی ماهیتِ حقیقت از نوشته‌های غزالی برگرفته است. به کتابِ مشکاتِ غزالی که شرحِ موجزی درباره‌ی آیه‌ی نور در قرآنِ کریم است، و به استنتاجِ مقدّمه‌ی کلّیِ عفیفی بر کتابِ مشکات، صص ۳۴-۳۵، نگاه کنید. همچنین می‌توانید به فصوصِ ابنِ عربی، صص ۹۹-۱۰۴؛ و تعلیقاتِ عفیفی بر کتابِ فصوص، صص ۷۴-۷۶، ۱۰۵-۱۱۸، مراجعه کنید.

۶۹) معارج، ص ۱۲۷؛ همچنین نجات، صص ۲۱۹-۲۲۰.

برخلافِ عقل که از مرحله‌ی بالقوگی به مرحله‌ی فعلیت استحاله می‌یابد، خیال از مرحله‌ی نخست فعال است. وجهی از خیال که قوای آن در جهتِ عالمِ حس و امورِ محسوس هدایت شده، خیالِ حسی یا مخیله (phantasy) است. این وجه با برخوردار کردنِ عقل از صورت‌ها یا تصویرها و معناهای موضوعاتِ جزئیِ معرفت به عقل خدمت می‌کند. این خیال همچنین منبعِ فراورده‌های تخیّلی است. در مقابلِ خیالِ حسی، جنبه‌ی دیگرِ خیال، که قوای آن معطوف به قلمروِ عقل و واقعیاتِ روحانی‌اند، خیالِ شناختی (متخیّله) است که مستعدِّ نمایاندنِ صورِ عالمِ واقعیِ مثال‌ها است. در عینِ حال، به علتِ موضعِ میانجیِ عالمِ خیال‌ها، و به دلیلِ کارکردِ دوگانه‌ی خیال در دو قلمروِ محسوس و معقول، خیال نمی‌تواند، بدونِ عطفِ توجه، قوای خود را وقفِ عالمِ مثالِ واقعیِ خودش نماید[۷۰].

در یکی از یادداشت‌ها یادآور شدیم که قلب عضوِ لطیفه‌ی شناخت است که با قوه‌ی متخیله‌ی نفس مربوط است. قلب همچون آینه‌ای گردان است که همواره در جهت‌های گوناگون می‌گردد. زمانی که صوَر در برابرِ آن قرار می‌گیرند، تمثیل‌های آن‌ها در این آینه منعکس می‌شود. خودِ صوَر همیشه در جایگاه‌هایشان، در خارجِ آینه، می‌مانند و در حدی در آینه انعکاس نمی‌یابند که در آن مندرج شوند، بلکه فقط تمثیل‌هایشان در آینه بازتاب می‌یابد. بر همین سیاق، آینه‌ی قلب نیز فقط هنگامی که به جهتِ راست، بدونِ انحراف در جهتی دیگر، معطوف شود، به شرطِ این که در قدرتِ بازتابیِ آن خللی نباشد و کیفیتِ شفافیت را دارا شده باشد، آنگاه نفسِ انسانی قابلیتِ آن را دارد که، به روشنی و وضوح، صورِ حقیقی و واقعیِ ساحتِ روحانی و عقلی[۷۱] را ادراک کند. تصور کنید که در گستره‌ای تیره و مات قرار دارید. این گستره در گستره‌ای دیگر قرار دارد و آن یکی هم در قلمروی دیگر، و همه‌ی آن‌ها دارای روزنه‌ای منحصر به فردند. اکنون تمامیِ این قلمروها در حال گردیدن و چرخیدن در جهت‌های گوناگون اند. فقط زمانی که شما قدرتِ آن را داشته باشید که چرخش و گردشِ گستره‌ها را به یک جهت معطوف کنید، طوری که روزنه‌هایشان در یک خطِ راست قرار گیرد و نور از بیرون به درون بتابد، آنگاه

۷۰) معارج، ص ۱۳۷. ۷۱) معارج، ص ۹۳.

شما توانایی‌ِ دیدنِ هر دو گستره‌ی درون و بیرون را دارید.

قوه‌ی خیال در انسان‌ها یکسان نیست و برحسبِ درجاتِ فضیلتِ عقلی و اصالتِ نفس‌شان تفاوت می‌کند. در برخی افراد قوی‌تر است و در نتیجه برخی می‌توانند تجلّیاتِ حقیقیِ آن عالمِ میانجی را ببینند و دیگران نمی‌توانند. ما که به وحی باور داریم این امکان را انکار نمی‌کنیم که صورِ عالمِ مثال که در خیالِ شناختی بازتاب یافته‌اند، می‌توانند در خیالِ حسی یا متخیل در حدی انتقاش یابند که مُدْرِکِ این صور واقعاً بتواند آن‌ها را در هیئتِ محسوس ببیند. بدین سان، مثلاً در پیامبرِ اکرم، خیالِ شناختی چندان قوی بود که حضرتش قادر به ادراکِ واقعیاتِ معقول در هیئتِ محسوس‌شان (مثلِ فرشته‌ای در قالبِ انسان)، و واقعیاتِ محسوس در هیئتِ معقول‌شان (مثل مرده‌ای که در عالمِ دیگر[۷۲] زنده است) بود.

پس، نقشِ ویژه‌ی خیال، خلقِ محسوسات است، یا بهتر است بگوییم که این خودِ نفس است که محسوسات و صورِ درک شدنی و نیز تمثیل‌هایِ عینیاتِ درک نشده را از درونِ خود خلق می‌کند. بنا بر این، هستنده‌ی تفکر و احساس (که ادراک، چه حسی چه خیالی و چه عقلی، به آن اسناد داده می‌شود) در واقعیت، حسِّ بیرونی و درونی نیست، بلکه خودِ نفس است که بر قوای شناختیِ عقل و خیالِ خود ممارست می‌کند. از این رو، نفس چیزی منفعل نیست، بلکه عنصری خلّاق است و از طریقِ ادراک، خیال، و عقل در «خَلق» و تأویلِ عالمِ حس و تجربه‌ی محسوس، تصویرهای خیال، و صورِ معقول یا مثال‌ها می‌کوشد.

مطابقِ حدیثی قدسی، نفس (روح) پیش از جسد[۷۳] خلق شد؛ به این معنا که نفس

۷۲) معارج، ص ۷۸.

۷۳) این حدیثی مشهور است که غزالی نیز در کتابِ معارج، ص ۱۱۱، آن را نقل کرده است. به هر حال، غزالی تأویلی از این حدیث بر می‌نهد که او را از نظرِ موضعِ نظری همردیفِ فلاسفه‌ای قرار می‌دهد که از ارسطو متابعت می‌کنند و بر این عقیده‌اند که هر نفسی مناسب با بدنی خاص آفریده شده، و بدین سان، تقدمِ خلقِ نفس را انکار می‌کنند. اما، همان طور که بیان خواهیم کرد، این موضع چندان قطعیت ندارد و اگر هم قطعیت داشته باشد دفاع پذیر نیست.

بسی پیش از جسد موجود بود. برخی از مفسران معتقدند که کلمه‌ی «جسد» که در حدیث به کار رفته، اشاره به اجسادِ زنده مانندِ بدنِ انسان ندارد، بلکه بیشتر بر اجرامِ آسمانی و فیزیکی دلالت می‌کند. در موردِ کلمه‌ی «روح» هم که در همان حدیث آمده و به عنوانِ نفس به آن ارجاع داده می‌شود، این مفسران اعتقاد دارند که منظور نفسِ مَلَکی است. دیدگاهِ آنان در این مورد بازتابِ موضعِ آن‌هاست که به انکارِ قِدَمِ نفس می‌انجامد و به نظر می‌رسد که از موضعِ ابنِ سینا نشأت گرفته باشد که بر اساسِ قوانینِ فیزیک استدلال می‌کند که امکانِ وجودِ نفس پیش از بدن شدنی نیست. قِدَمِ نفْس مطابقِ این قوانین متضمّنِ آن است که نفس یا هستنده‌ای بسیط باشد یا مرکّب، که هردو امکان‌ناپذیر است. علاوه بر این، استدلالِ ابنِ سینا علیهِ قِدَمِ نفس، به خاطرِ ردِّ نظریه‌ی تناسخ[۷۴] است. به نظر می‌آید که بعضی متفکران و نویسندگانِ اسلامی چنین استدلال‌هایی را قاطع انگاشته و قدَمِ نفس را انکار کرده‌اند. همان طور هم این آیه از قرآن کریم که اشاره به آفرینشِ انسان دارد، آنجا که پروردگار می‌گوید «پس آنگاه که جسدِ آدم را بپرداختم از روحِ خود در آن دمیدم[۷۵]»، برهانی قاطع بر وجودِ بدن مقدّم بر روح یا نفس نیست. بلکه می‌توان آن را به گونه‌ای دیگر نیز تأویل کرد، بر این مبنا که روحِ دمیده شده در بدن، خود مستلزمِ قِدَمِ نفس است. اضافه بر این، در آیه‌ای دیگر از قرآنِ کریم، پروردگار می‌گوید: «و لقد خلقناکم.... البته و محققاً شما (ارواح یا نفوس) را آفریدیم، سپس شما را تصویر و ترسیم نمودیم[۷۶] «شکل بخشیدنِ ابدان». با توجه به تأویلِ اصطلاحِ جسد در حدیثِ یادشده، که دلالت بر جسدِ انسانی یا زنده ندارد، بلکه منظور جرمِ آسمانی یا فیزیکی است، شواهدِ کاربردِ زبان شناختی نشان می‌دهند که واژه‌ی جسد مترادفِ بدن است و به طورِ قطع، به جسدِ زنده و بدنِ انسانی اشاره می‌کند؛ در حالی که جرمِ آسمانی یا فیزیکی معمولاً با اصطلاحِ جسم متشخص می‌شود، اگر چه در مواردِ بسیار جسم را مترادف با جسد به کار می‌برند. تمایزِ معمول میانِ جسم و جسد در واقع آن است که اوّلی به بدن در وجهِ جنسِ کمّی اشاره می‌کند، در صورتی که دومی بر بدن در وجهِ جنسِ حیوانی[۷۷].

۷۴) شفا، صص ۱۹۸-۲۰۱، و بعد؛ نجات، صص ۲۲۲-۲۳۰؛ همچنین معارج، صص ۱۰۵-۱۱۵.

۷۵) حجر (۱۵): ۲۹. ۷۶) اعراف (۷): ۱۱. برای معنای دقیق‌تر به آیه‌ی اعلی (۸۷): ۲، مراجعه کنید.

۷۷) نگاه کنید به اثرِ من: تفسیری بر حجة الصّدّیق، وزارتِ فرهنگِ مالزی، کوالالامپور، ۱۹۸۶، ص ۳۳۰، یادداشتِ ۴۶۳، برگرفته از لسان العرب، ج ۳، ص ۱۲۰، مجموعه‌ی ۱ و ۲؛ ج ۱۲، ص ۹۹، مجموعه‌ی یک.

با این همه، ما با موضعِ آنان در موردِ نفس موافقت نداریم؛ زیرا تمسک‌شان به اصولِ فیزیک برای انکارِ قِدَمِ نفس، بیانگرِ موضعِ ذات گرایان یا آنانی است که قائل به تقدمِ ماهیت بر وجودند. ما بر این عقیده‌ایم که موضعِ فکریِ آن‌ها در موردِ نفس دچار اغتشاش و نوسان است، و بر همین منوال، ابن سینا هم به نظر می‌رسد افکارش در موردِ قِدَم یا حدوثِ نفس، در فلسفه‌ی اشراقی و روان‌شناسی‌اش، به دوگانگی گرفتار آمده و در جاهایی تقدمِ وجودِ نفس تأیید[۷۸] شده است[۷۹]. نظرِ ما مؤیّدِ آن نیست که اصولِ فیزیک باید ضرورتاً تا آنجا اقامه شود که به ماهیتِ نفس مربوط است. علاوه بر این، تصدیق نمی‌کنیم که اظهارِ نظرِ ما در موردِ قِدَمِ نفس، ارتباطی با نظریه‌ی تناسخ داشته باشد، که آن هم ــ تا آنجا که مربوط به عالَم است ــ از نظر ما مردود[۸۰] است. در عینِ حال، با تأییدِ قِدَمِ نفس نسبت به بدن، در این مورد که این تأیید ملازمِ ازلی بودنِ نفس باشد نیز موافقتی نداریم، زیرا بر این باوریم که نفس مخلوق است. باید اضافه کنیم که در سلکِ کسانی که قائل به تقدمِ وجود بر ماهیت اند، ما لزوماً در موضعی همسان با افلاطون یا نوافلاطونیان قرار نداریم. در مقابل، ما، هم‌سخن با جنید و دیگران[۸۱]، اذعان می‌داریم که قِدَمِ نفس یا پیش-وجودِ آن به بودنی اشاره دارد که شباهتی به «وجود» بدان‌سان که می‌شناسیم ندارد؛ بودنی است مربوط به حالتِ باطنیِ هستی در وجدانِ خداوندِ واجد. سخنِ خداوند در قرآنِ کریم، هنگامی که خطاب به ارواحِ آدمیان می‌فرماید «آیا من پروردگارِ شما نیستم؟» و آنان پاسخ می‌دهند «آری»[۸۲] به این حالتِ وجود اشارت دارد. و این پاسخ به واسطه‌ی قدرتی است که خداوند به ارواح (نفس‌ها) هبه کرده است تا به فراخوانِ او پاسخ دهند؛ و از این پاسخ چنین استنباط می‌شود که نفس به پروردگار به عنوانِ ربِّ خود، معرفت دارد؛ خود را به مثابهِ مخلوقِ او می‌شناسد؛ به نفوسِ دیگرِ متمایز از خود هم آگاهی دارد؛ و دارای استعدادِ درکِ این

---

۷۸) نجات، ص ۲۲۳؛ و تفسیرِ فضل الرحمن بر کتابِ روان شناسیِ ابنِ سینا، لندن، ۱۹۵۲، ص ۱۰۷، با ارجاع به Ch.XII، ص ۵۷. همچنین به شعرِ ابنِ سینا در موردِ نفس به نامِ «قصیدة العینیه»، ترجمه‌ی آ. ج. آربری، در کتابِ الٰهیّاتِ ابنِ سینا، لندن، ۱۹۵۱، صص ۷۷-۷۸ مراجعه کنید.

۷۹) شعرِ ابن سینا: «از جایگاهی رفیع و بلند، کبوتری سوی تو فرود آمد که دارای تعزّز و سرکشی و خواهانِ فرازمندی است. ــ م.

۸۰) تهافت الفلاسفه، ص ۸۶-۸۷.

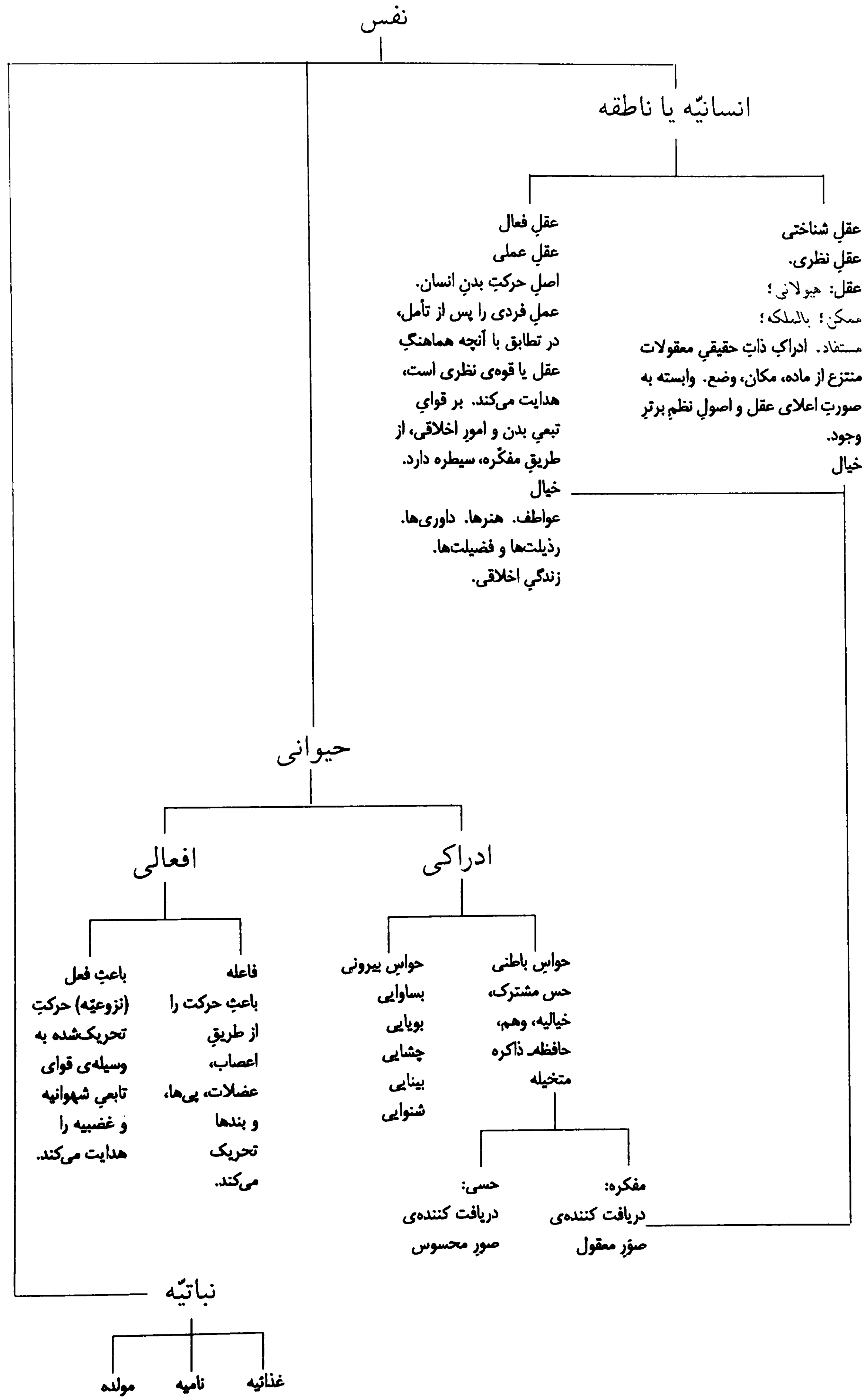
۸۱) جنید، کتاب المیثاق، صص ۴۰-۴۳؛ کلاباذی، کتاب التعرف لمذهب التصوف، بیروت، ۱۹۸۰/۱۴۰۰، ص ۶۸.

۸۲) اعراف (۷): ۱۷۲.

مسأله هم هست که چه معرفتی را انتقال دهد. به همین دلیل (این دلیل که نفس دارای قوه‌ای شناختی است که او را قادر می‌کند به تشخیصِ هویتِ رب و آفریننده‌اش، خودش، و نفس‌های دیگرِ مشابهِ خودش، و تمیز دادن میانِ نشانه‌های معنادار و نیز تنظیم و انتقالِ آن‌ها به میانجیِ استعدادِ فطریِ نطق، (با ارجاع به قول) نفس را نفسِ «ناطقه[۸۳]» می‌خوانند. این خصوصیات ضمناً به معنای آن است که نفس قبلاً صورتی از معرفتِ اقالیمِ روحانی را پیش از اتصال به بدن داشته است. بدنِ انسان و عالمِ حس و جهانِ محسوس مدرسه‌ای را برای تربیتِ نفس به منظورِ شناختِ پروردگار، اما این بار از ورای حجاب‌های آفرینش، تمهید می‌نمایند.

**و الله اعلم بالصواب**
**و الحمد لله رب العالمین**
**و الصلاة و السلام علی اشرف المرسلین**
**و علی آله و اصحابه و التابعین**
**لهم باحسان الی یوم الدین**
**آمین**

۸۳) ناطق دلالت بر قوه‌یِ استدلال، قوه‌ی عقلی، می‌کند و دارای خویشی با واژه‌ی یونانیِ **لوگوس** logos و لاتینیِ ratio است؛ اشاره به قوه‌ای باطنی دارد که حقایق را ادراک، و معانی را که مستلزمِ داوری، تمیز دادن، و روشنی بخشیدن است، صورت‌بندی می‌کند؛ از ریشه‌ی عربیِ مشابه اشتقاق یافته که حاملِ معنای بنیادیِ «نطق» است و دلالت بر قوه و استعدادی خاص برای ملفوظ کردنِ واژه‌ها یا صورِ نمادین در الگوی معنادار می‌کند. کلمه‌ی عربیِ **منطق** از همین ریشه مشتق شده و در ساختارِ معنائیِ خود، دربرگیرنده‌ی آن چیزی است که به واسطه‌ی **معقول** انتقال می‌یابد و در واقع خصلتِ معقولِ شیء است، همان گونه که ذهن آن را دریافت می‌کند. خرد (ratio) را در این معنا می‌توان مترادفِ **معقول** انگاشت که در لاتین intentio است. بنا بر نظریه‌ی غزالی، این هستنده‌ای که ما آن را «نفسِ ناطقه» می‌خوانیم و آن را از ورای آیه‌ی قرآنیِ یادشده باز می‌شناسیم بیانگرِ وجهِ دومِ **قلب** است که در صفحاتِ پیشینِ کتاب به آن اشاره کردیم. این هستنده همچنین به عنوانِ روح شناخته شده که حاملِ امانتِ الهی است و در ذاتِ خود برخوردار از قوه و استعدادی است که می‌تواند هسته‌ی پایدارِ معرفت باشد. او با گفتنِ بَلی، وحدتِ الوهی را تأیید می‌کند. روح همچنین اصلِ انسان است که در دنیای آینده و آخرت، مرتبه‌ی اعلای وجود به آن (اصلِ خویش) باز خواهد گشت. به معارج، ص ۱۷، مراجعه کنید.


نفس
انسانیّه یا ناطقه
عقلِ شناختی
عقلِ نظری.
عقل: هیولانی؛
ممکن؛ بالملکه؛
مستفاد. ادراکِ ذاتِ حقیقیِ معقولات منتزع از ماده، مکان، وضع. وابسته به صورتِ اعلای عقل و اصولِ نظمِ برترِ وجود.
خیال
عقلِ فعال
عقلِ عملی
اصلِ حرکتِ بدنِ انسان. عملِ فردی را پس از تأمل، در تطابق با آنچه هماهنگِ عقل یا قوه‌ی نظری است، هدایت می‌کند. بر قوایِ تبعیِ بدن و امورِ اخلاقی، از طریقِ مفکّره، سیطره دارد.
خیال
عواطف. هنرها. داوری‌ها. رذیلت‌ها و فضیلت‌ها. زندگیِ اخلاقی.
حیوانی
ادراکی
افعالی
حواسِ باطنی
حس مشترک، خیالیه، وهم، حافظه، ذاکره
متخیله
حواسِ بیرونی
بساوایی
بویایی
چشایی
بینایی
شنوایی
مفکره: دریافت کننده‌ی صوَرِ معقول
حسی: دریافت کننده‌ی صورِ محسوس
فاعله
باعثِ حرکت را از طریقِ اعصاب، عضلات، پی‌ها، و بندها تحریک می‌کند.
باعثِ فعل
(نزوعیّه) حرکتِ تحریک‌شده به وسیله‌ی قوای تابعیِ شهوانیه و غضبیه را هدایت می‌کند.
نباتیّه
غذائیه
نامیه
مولده

## منابعِ مورد استفاده در پاورقی‌ها


غزالی: معارج القدس فی مدارج معرفت النفس، دار الآفاق الجدیده، بیروت، ۱۹۷۸ (چاپِ سوم).

تهافت الفلاسفه، مصطفی البابی الحلبی، قاهره، ۱۳۲۱ ه.

احیاء علوم الدین، مصطفی البابی الحلبی، ۴ جلد، قاهره، ۱۳۵۸ ه / ۱۹۳۹ م.

مشکوة الانوار، المکتبة العربیة، قاهره، ۱۳۸۳ ه / ۱۹۶۴ م.

ابنِ سینا: کتاب الشفاء (الطبیعیات ـ النفس)، المکتبة العربیه، قاهره، ۱۳۹۰ ه / ۱۹۷۵ م.

کتاب النجاة، دارالآفاق الجدیده، بیروت، ۱۴۰۵ ه / ۱۹۸۵ م.

ابنِ عربی: فصوص الحکم، عیسی الباقی الحلبی، قاهره، ۱۳۶۵ ه / ۱۹۴۶ م.

ابنِ منظور: لسان العرب، دار صادر و دار بیروت، ۱۵ جلد، بیروت، ۱۳۸۸ ه / ۱۹۶۸ م.

# ۴

# شهودِ وجود

## رکنِ اساسیِ حکمتِ اسلامی

ترجمه‌ی

محمدرضا جوزی

بسم الله الرّحمٰن الرحیم
الحمدُ للهِ ربّ العالمین
الصلاة و السلام علیٰ اشرف الانبیاءِ و المرسلین

## شهودِ وجود

نگرشِ حکَمیِ اسلام به جهان و به واقعیتِ بنیادینِ آن با آنچه که احکام و نتایجِ کلّیِ فلسفه و علمِ جدید مطرح می‌کنند به کلّی تفاوت دارد[1]. ما بر این باوریم که هر گونه معرفتی نسبت به واقعیت و حقیقت، و هر گونه بینشِ صحیحی نسبت به ماهیّتِ اصیلِ اشیاء اساساً از طریقِ شهود تحصیل می‌شود[2]. شهودی که ما از آن سخن می‌گوییم، صرفاً از سنخِ قوای ادارکیِ محدود به مراتبِ طبیعی و مادّی، که قلمروِ فعالیتِ عقلِ مادّی و استدلالیِ مبتنی بر تجربه‌ی حسّی است، نیست؛ زیرا از نظرِ ما آدمی، علاوه بر استعدادها و قوای طبیعی، استعدادها و قوای عقلانی یا روحانی‌یی هم دارد که مرجع و مآبِ آن‌ها موجودی روحانی است که گاه عقل، زمانی قلب، زمانی روح، و گاهی نفس خوانده می‌شود. بنا بر این، وجودِ عقلانی، خیالی، و تجربیِ انسان جامعِ هر دو مرتبه‌ی طبیعی و روحانی است[3].

در مرتبه‌ی طبیعی یا زندگیِ روزمره و عقلِ متعارَف و تجربه‌ی حسی، جهان مجموعه‌ای از صوَرِ متفرق و گوناگون است که هر یک از آن‌ها از لحاظِ شکل و رنگ و

---

۱) نگاه کنید به همین کتاب، بخشِ «اسلام و فلسفه‌ی علم».
۲) حتی شناختِ حقایقِ عقلی نیز نهایتاً از مبادیِ شهودی حاصل می‌شود. مراجعه کنید به: ابن سینا، کتاب النجاة، دار الآفاق الجدیده، بیروت، ۱۴۰۵ هـ ق/۱۹۸۵ م، ص ۲۰۶.
۳) مراجعه کنید به همین کتاب، بخشِ «طبیعتِ انسان و روان‌شناسیِ نفسِ انسانی».

اندازه و سایرِ خصوصیات با هم تفاوت دارند، و حدود و تعیّناتِ آن‌ها مغایرِ یکدیگر است، و لذا هر کدام از آن‌ها در نظرِ انسان همچون شیئی است مستقل یا موجودی که واقعیّت یا ماهیتِ خاص و جزئی دارد. با چنین نگرشی به واقعیت در مرتبه‌ی تجربی، عالمِ پدیدارها، که انسان نیز خود جزئی از آن است، عالَمی متنوع و متکثّر است که در آن هرگونه فعلِ ادراکی و ارادی در چارچوبِ گریزناپذیرِ تقابلِ ذهن-عین تحقّق می‌پذیرد. تجربیّاتِ انسان در این مرحله ضرورتاً حاکی از افتراق و انفکاکِ کلیه‌ی اشیاء در همه جا است، و بدین جهت اهلِ بصیرتِ روحانی این مرحله از معرفت را مرحله‌ی «فَرْق» و به تعبیرِ دقیق‌تر «فرقِ اوّل» می‌نامند.

علّتِ آنکه حالتِ انفکاک و گسستگیِ پدیدارها را در این مرحله از تجربه «فرقِ اوّل» می‌نامند این است که برای آدمی این امکان وجود دارد که، بر حسبِ کمالِ عقلی یا مقامِ دینی و روحانی‌اش، به شرطِ لطف و رحمتِ خداوندی، از این کَثَرات «تعالی» یابد و پس از آن در نوبتی دیگر بدان «رجوع» کند. و تجربه و معرفتِ او بعد از «رجوع» به عالمِ پدیدارها موسوم به «فرقِ دوم» (فرقِ ثانی) خواهد بود. البته برای چنین انسانی عالمِ کَثَرات و افتراقات، که مجدداً پیشِ رویِ او قرار می‌گیرد، همان عالَمی نیست که در مرتبه‌ی «فرقِ اول» مشاهده کرده بود؛ زیرا چنین شخصی، در مرتبه‌ی تعالیِ از عالمِ پدیدارهای متکثّر، ماهیتِ حقیقیِ آن را شناخته و به مقامِ خاصی از معرفت نسبت به ماهیتِ واقعیِ اشیاء و امور نایل شده که اکنون در مرحله‌ی «فرق ثانی» به کلّی متفاوت از مرحله‌ی «فرقِ اول» است. این حالتِ تعالی از «فرقِ اوّل» ملازمِ نوعی تحوّل در انسان است که بدونِ آن همچنان در بندِ مراتبِ عادیِ عقل و تجربه‌های روزمره خواهد بود.

فرقی که از آن گفتگو می‌کنیم فی الواقع دو دلالت دارد: دلالتِ اول این است که مراد از فرق فرقِ خدا یا مطلق است از خلق بر حسبِ درک و فهمِ انسان. می‌گوییم «بر حسبِ درک و فهم انسان» زیرا که در واقع و در نفس الامر چنین فرقی در میان نیست. بنا بر این، حالتِ «فرق» حالتی یا وضعیتی است که عقل و تجربه‌ی انسان در مرتبه‌ی عادی آن را لازم شناخته است، و پیداست که قوای ادراکی و ارادیِ انسان در این مرتبه به نقشِ عادی و معمولیِ خود عمل می‌کنند. این که این حالت را «فرقِ اول» خوانده‌اند ــ صرفِ نظر از

تلویحِ آن وضعیتِ دیگری که «فرقِ ثانی» نامیده شده است و ما بدان اشاره کردیم ــ این معنا را هم به ذهن متبادر می‌کند که مرتبه‌ی دیگری هم قبل از فرقِ اول وجود دارد که در آن در واقع فرقی در میان نبوده است. صفتِ «اوّل» و «دوم» که برای «فرق» ذکر کردیم دلالت بر وضعیت‌های مختلفِ انسان در مراتبِ تجربه دارد. به همین ترتیب چنانچه لفظِ «قبل از» را پیش از «فرق» به کار بریم (قبل از فرق) این نیز به خودِ انسان و مرتبه‌ی شناختِ او مربوط می‌شود. به عبارتِ دیگر، لفظِ «قبل» در این جا اشاره دارد به وضعیتِ روحانیِ انسان، یعنی وجودِ قبلیِ روحِ او پیش از تحقّقِ او به صورتِ موجودِ انسانی در این عالَم. این وضعیتِ «قبل از فرق» مستفاد از آیه‌ی شریفه‌ی قرآنی است که می‌فرماید:

«وَ إِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِن بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُم عَلیٰ اَنْفُسِهِم اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلیٰ شَهِدْنا»[۴].

جنیدِ بغدادی در توضیحِ این آیه می‌گوید:

خداوند در این آیه می‌فرماید که با آنان هنگامی سخن گفت که وجود نداشتند مگر از آن جهت که برای او موجود بودند. این وجود از نوعِ وجودی که معمولاً به مخلوقاتِ خدا نسبت می‌دهند نیست، بلکه وجودی است که فقط خدا آن را می‌شناسد و تنها او بدان آگاه است. خداوند وجودِ آنان را می‌شناسد چون ایشان را در بر دارد. ایشان را در ازل می‌بیند در حالی که ناموجودند و از هستیِ آینده‌ی خود در این عالَم غافلند...[۵] در وجودِ بی‌زمانِ خویش در پیشگاهِ او و در حالتِ اتحاد با او، خداوند است که به آنان وجود بخشیده است. وقتی که او آنان را فرا خوانْد و ایشان فوراً پاسخ گفتند، پاسخِ آنان موهبتی کرامت آمیز و سخاوتمندانه بود از جانبِ او... این او بود که به ایشان معرفتِ خود را عطا کرد، در حالی که آنان فقط مفاهیمی بودند که خداوند اراده کرده بود...[۶]

در این جا می‌بینیم که ارواحِ آدمیان به وقوع و تحقّقِ ربوبیّتِ باری تعالیٰ بر خود

۴) اَعراف (۷): ۱۷۲.

۵) کتاب الفناء، بخشی از کتابِ «زندگی، شخصیت، و آثارِ جنید، اثرِ علی حسن عبدالقادر، لندن، ۱۹۷۶، ص ۳۲ از متنِ عربیِ رسائل. ترجمه‌ی انگلیسی در صفحه‌ی ۱۵۳ کتاب.

۶) همان کتاب، کتاب المیثاق، صص ۴۰-۴۱/۱۶۰-۱۶۱.

«شهادت» داده‌اند. به عبارتِ دیگر، آنان واقعیت و حقیقتی را که بر ایشان منکشف شده، با تجربه‌ی بی‌واسطه (شهود) می‌شناسند و به طورِ بالفعل به آن علم دارند. به این ترتیب است که آدمی به طوع و رغبت با خداوندِ خود «میثاق» بسته و او را به عنوانِ «ربّ» خود شناخته و اعلام کرده است، و این ربوبیّت همان مالکیّتِ علی الاطلاق، خالقیّت، حاکمیّت، ولایت، سیادت، صمدیّت، و حافظیّت است. این معرفت و اقرار به ربوبیّتِ حق تعالیٰ رکنِ اصلیِ دیانتِ اسلام[7] و مستلزمِ آگاهی به تمایز میانِ ربّ و مربوب یا معبود و عابد است. اما مسئله‌ای را باید در نظر داشت و آن این است که وقوف به تمایز میانِ «ربّ» و «عبد» فی الواقع حاصلِ «اتحاد»ی معنوی و روحانی است، نه «فرق»ی که پنداشت و زعمِ انسان است، و البته ما در جای مناسب بیشتر به این مسئله خواهیم پرداخت. دلالتِ دوم، همان «فرق» در آگاهی و تجربه‌ی افتراق است در همه جا و در همه‌ی چیزهایی که جهانِ پدیدارها را می‌سازند بدان سان که توضیح دادیم.

نگرشِ انسان در مرتبه‌ی طبیعی، یا در مرتبه‌ی عادی و روزمره‌ی عقل و تجربه‌ی حسّی، که سر و کارش با کَثَراتِ اشیاءِ جزئیِ انضمامی است، نگرشِ عمومِ مردم یا به اصطلاح «عوام» است. اینان فقط ناظرِ واقعیّاتِ متکثّری هستند که به طورِ روزمره با آن سر و کار دارند و در ورای آن چیزِ دیگری مطرح نیست. اما در میانِ چنین انسان‌هایی که صرفاً ناظر بر واقعیت‌های متعارف هستند، افرادی یافت می‌شوند که به مقامِ والاتری از درکِ حقیقت نایل آمده‌اند. برای این قبیل افراد آنچه که ظاهراً تحتِ عنوانِ واقعیت وجود دارد، «واقعیتِ محض و مطلق» نیست، بلکه واقعیتِ محض واقعیتِ دیگری است که به کلّی متفاوت از این واقعیّت‌هاست، و آن خداست که یکسر جدا و متفاوت از این عالَم است و رابطه‌ی او با این عالم رابطه‌ی خالقیّت است و هیچ «تعلّقِ درونی» میانِ او و مخلوقاتش نیست. تفصیلِ بیشتر در بابِ این دوگانه انگاری نسبت به واقعیّت، آنچنان که نزدِ فلاسفه و متکلّمان و دانشمندان مطرح است، از این قرار است که موجودات و اشیاءِ خارجی، که این عالم با تمامِ اجزائش کلاً از آن‌ها تشکیل یافته، دارای هسته‌های واقعیات یا ماهیّاتِ قائم به خودِ جوهری است که، به دلیلِ بهره‌ی لاینفک و ذاتی از

۷) مراجعه کنید به کتابِ من: اسلام؛ مفهومِ دیانت و مبانیِ اخلاقِ نظری و عملی، کوالالامپور، ۱۹۷۶.

وجود، می‌توانند موضوعِ علمِ انسان واقع شوند. از این دیدگاه، وجودِ یک شیء به مثابهِ کیفیّت یا صفت برای ماهیتِ آن شیء تلقی شده است، گویی که ماهیّتِ آن شیء می‌تواند قبل از اتّصاف به وجود قائم و متکی به نفسِ خود باشد. از همین جاست که عده‌ای از فلاسفه به نوعی تمایزِ واقعی[۸] میانِ ماهیّت و وجود قائل شدند و ماهیّت را از نظرِ هستی‌شناسی «جوهرِ» اصلی یا هستنده‌ی واقعی و وجود را عرَضِ محض برای آن هستنده‌ی واقعی دانستند. نزاعِ فلسفی در بابِ مسئله‌ی ماهیّت (essence) و وجود، که در دورانِ معاصر در غرب میانِ طرفدارانِ اصالتِ ماهیت و طرفدارانِ اصالتِ وجود درگرفت، ریشه‌ی آن در اصل به بحث از چیستی و چگونگیِ واقعیت باز می‌گردد.

ملاحظه‌ی واقعیّت از منظرِ عقلِ متعارف و تجربه‌ی حسّی و بحث‌های فلسفی و علمی‌یی که در اطرافِ آن درگرفت، بی‌تردید کارِ نظریه پردازی‌های فلسفی و علمی را به آن جا کشانید که در آن‌ها اشیاء و ماهیّاتِ اشیاء جای خودِ وجود را گرفت. در فلسفه و ما بعد الطبیعه‌ی اسلامی، که متّکی به «حکمتِ» قرآنی است، تمایز و تفکیک میانِ وجود و ماهیّت امری واقعی نیست؛ بدین معنا که در عالمِ خارج چنین تمایزی نیست، بلکه صرفاً جنبه‌ی ذهنی و تعقّلی دارد. به عقیده‌ی ما اوصاف و ممیّزاتی که در مرتبه‌ی واقعیتِ خارجی به ماهیّات در مقابلِ وجود نسبت داده می‌شود و تمامِ تفاوت‌ها و اختلافاتی که برای آن قائل می‌شویم، خود چیزی جز تعیّنات و حدودِ متکثّری نیست که عارض به وجودِ عام و فراگیر گردیده‌اند. لذا، آنچه که حقیقتاً شیئیّتِ اشیاء در گروِ آن است و واقعیّات و ذواتِ اشیاء از آن مایه می‌گیرد همین واقعیتِ وجودِ فراگیر است که خود را به اطوارِ گوناگون و شئونِ متکثّر فعلیّت و تحقق بخشیده و از مرتبه‌ی اطلاق به تقیّد متنزّل کرده، تا جایی که در قلمروِ حسّ و اشیاءِ محسوس منزل گزیده است. یک «شیء» بما هوَ شیء، یعنی صَرفِ نظر از آن حقیقتی که شیء به واسطه‌ی آن شیئیّت یافته، چیزی نیست که بودن و هستی از خود داشته باشد، بلکه آنچه تحقّق و هستی دارد ظهور و فعلیّتِ یکی از اطوار و شئونِ آن حقیقتی است که در کسوتِ شیء جلوه‌گر شده است. لذا به اعتقادِ ما وجود است که ذواتِ واقعیِ اشیاء است؛ و آنچه که از نظرِ ذهنی و

---

۸) real

عقلی از آن به «ذوات» یا ماهیّات تعبیر می‌کنیم، در واقعیتِ امر، اَعراضی از برای وجودند[۹].

به استنادِ کشفیّاتِ قدسیِ رسولِ اکرم و آنچه که ایشان از عالمِ قدس برای بشر آورده‌اند، هر معرفتی از سوی ذاتِ مقدسِ الله می‌آید و قوای طبیعی و روحانیِ نفس ترجمانِ آن می‌شود. پیش از این در جای دیگر گفتیم که از جنبه‌ی شناخت شناسی، معرفت، از این لحاظ که خداوند سرچشمه‌ی آن است، حصولِ معانیِ اشیاء یا متعَلَّقِ معرفت است «در» نفس؛ و، از این لحاظ که نفس گیرنده‌ی آن است، وصولِ نفس است «به» معانیِ اشیاء و متعلَّقِ معرفت. پس، در مرتبه‌ی عقلی و تجربیِ تجاربِ روزمره، که تحتِ تأثیرِ تقابلِ ذهن و عین هستند و احکام و شرایطِ خود را به قوه‌ی شناسایی و اراده تحمیل می‌نمایند و خودآگاهیِ ذهن یا عالِم ضرورتاً مواجه با تکثُّرِ متعلَّقاتِ خارجیِ عقل و تجربه‌ی حسّی است، معرفت عبارت است از رسیدنِ معانیِ اعیانِ خارجی به نفس و نه خودِ اعیان؛ زیرا نفس این اعیان را ماهیّتاً ناپایدار و عارض می‌داند و به حکمِ آن که الاعراض لا یبقیٰ زمانَین (اعراض در دو زمان بقا ندارند) قائل به دوام و بقای آن‌ها در دو زمان نیست. اما چنان که قبلاً گفتیم، مرتبه‌ی عالی‌تر و معنوی‌تری از دریافت و وجدان هست که در آن عقل و تجربه مجاریِ معتبر و قابلِ اعتمادی هستند که به وسیله‌ی آن‌ها می‌توان کسبِ معرفت کرد، و این مرتبه‌ی متعالی از موجوداتِ تغییرپذیرِ طبیعی است با نظم و نَسَقی استعلایی. در این مرتبه قوای عقلِ جزئی با عقلِ کلّی آمیخته می‌شود و یافته‌های حسّی و تجربی با تجاربِ روحانیِ موثق، که از آن به شهود، ذوق، و حضور تعبیر می‌شود، و همچنین انحاءِ دیگری از آگاهیِ فوقِ تجربی، که در لسانِ اهلِ معرفت به حال معروف است، ترکیب و تقویت می‌گردد. در چنین حالتی معرفت عبارت خواهد بود از توحیدِ نفس و آن حقیقتی که در بنِ همه‌ی معانی نهفته است. در این مرحله نفس نه تنها دارای شناخت و معرفت است، بلکه واقعیت و حقیقتِ اشیاء را نیز با تجربه‌ی عینی و مستقیم ادراک می‌کند. مراد از تجربه‌ی عینی و مستقیم در این جا «اتحادِ» عالِم و معلوم است[۱۰].

۹) برای تفصیلِ بیشتر در این باره مراجعه کنید به کتابِ من تحتِ عنوانِ در بابِ ماهیّت و ذات، کوالالامپور، ۱۹۹۰.

۱۰) در مرحله‌ی عقلِ متعارف و تجربه‌ی عادی، معلوم (متعلَّقِ عِلم) عبارت از معانیِ اشیاء است نه ذواتِ

در موردِ کسی که از مقامِ «فرقِ اوّل» تعالی پیدا می‌کند گفتیم که چنین کسی باید در درجه‌ی اول نوعی تحوّل و دگرگونی را از سر بگذراند. این تحوّل مربوط به خود-آگاهیِ مدرک یا عالِم است. معرفت به معنای اتّحادِ عالِم و معلوم فقط وقتی حاصل می‌شود که خود-آگاهیِ عالِم یا آگاهیِ ذهنیِ او از میان برخاسته و فنا شده باشد. باید متذکّر شد که، حتی در مرتبه‌ی وجودِ تجربی و پدیداری، آدمی بر این نکته واقف است که وقتی خود را عمیقاً درگیرِ تفکّر و تأمّل به امری می‌کند که محتاجِ توجهِ کامل است، در این حالت حتّیٰ از اعضای بدنِ خود نیز غافل می‌شود. در یک معنای خاص و محدود می‌توان گفت که آگاهیِ ذهنی به هنگامِ فقدانِ هشیاریِ شخص به اعضای بدنِ خویش، که مقوّمِ اصلیِ خویشتنِ ذهنیِ اوست، مقهور و محکوم واقع می‌شود و علتِ آن این است که نفس تمرکزِ خود را متوجهِ امرِ دیگری کرده است. لذا وقتی در این مرحله از وجود (در عالمِ حسّ و ادراکِ حسّی) می‌توانیم بپذیریم که نفسِ آدمی دارای چنین توانایی‌هایی باشد، آن‌گاه دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم که قدرت و فعالیتِ نفس به همین جا پایان می‌پذیرد و قادر نیست از این مرحله تعالی یابد و در مرتبه‌ای عالی‌تر از وجود به فعالیت بپردازد.

از آن جا که هزاران هزار صورتِ متفاوتی که معرّفِ اشیاءِ تشکیل دهنده‌ی عالمِ کثرت‌اند از جانبِ ذهنِ شناسنده شناخته می‌شوند، «فنا»ی آگاهیِ ذهنی ضرورتاً ملازمِ

---

→ آن‌ها، و «اتّحاد» در این حالت ـ البته اگر بتوان چنین تعبیری را در این مورد به کار برد ـ به معنای اتحادِ شناسنده با متعلّقِ مادّیِ ادراکِ حسّی نیست، بلکه اتحاد با صورتِ معقولی است که عقل از خصوصیاتِ شیءِ محسوس انتزاع کرده است. در این مرتبه معانی‌یی که عقل از متعلّقِ ادراکِ حسی استخراج کرده، در ذاتِ اشیاء وجود ندارد، بلکه ساخته‌های عقل و یا نفس است که بر اثرِ اشراق و تابشِ عقلِ فعّال پدید آمده است. اشیاءِ مادی‌یی که معلوم و مُدرَکِ حواس و ادراکِ حسی‌اند فی نفسه اموری جزئی‌اند که عقل آن‌ها را به کلّیّات تبدیل می‌کند و آن‌ها صرفاً زمینه را برای ظهور و انعکاسِ صورِ ادراکی از باطنِ نفس فراهم می‌آورند. در مرحله‌ی بالاتر از این، اتحادِ عالِم و معلوم به معنای یکی شدن و این همانیِ تفکر و وجود است. وجود دارای مراتبِ متفاوتی است و وجودِ مطلق یا حقیقت از یک جهت دارای نسبتی است با خود که خاص و منحصر به خودِ اوست و از جهتِ دیگر دارای نسبتی با غیرِ خود است، و مفهومِ اتحاد در موردِ دوم (نسبت و رابطه‌ی وجود با غیرِ خود) کاربرد دارد. بنا بر این، اتحاد با حقیقت به معنای اتحاد با نفسِ ذاتِ حقیقت (وجودِ مطلق) نیست، بلکه به معنای ظهور و تجلّیِ حقیقت در کسوتِ یکی از اسماء و اوصافِ خود است.

«فنا»ی این صورت‌ها هم که معرّفِ تعددِ پدیدارهای متعلّقِ شناسایی و اراده‌اند هست. اما، در عینِ حال، فنای این صورت‌ها امری به کلّی ذهنی نیست، زیرا موجوداتِ متکثّری که این صوَرِ گوناگون افاده کرده‌اند خود در موجودیت‌شان بی‌دوام‌اند و منقطع، و به تبعِ آن، صورت‌های ذهنی نیز دائماً در حالِ تباهی‌اند. بنا بر این، وقوعِ فنا، هم از جهتِ ذهنی است و هم از جهتِ عینی؛ و اوضاعِ هستیِ نفسانی و خارجی را با هم شامل می‌شود. به عبارتِ دیگر، می‌توان گفت که این «فنا» عبارت است از همزمانی میانِ مرگِ آگاهیِ ذهنی و متعلَّقاتِ این آگاهی از یک سو و ناپدید شدنِ بالفعلِ ذواتِ اشیاء از سوی دیگر. فنای آگاهیِ ذهنی، حدِّ اقل در مراحلِ اوّلیّه‌ی آن، ضرورتاً به معنای فسخ و ابطالِ آگاهیِ عالِم از تمایزِ میانِ خود به عنوانِ بیننده و معلوم به عنوانِ امرِ دیده شده نیست. شناسنده و مدرِک در این جا هنوز نسبت به خویش (به عنوانِ موجودِ قادر به تمییزِ فاعلِ دیدن از شیءِ دیده شده) وقوف دارد[۱۱]. لذا رابطه و نسبتِ مُدرِک ـ مُدرَک هنوز در مرحله‌ی ابتدائیِ فنا وجود دارد، هر چند که تحول و دگرگونی‌یی که او، هم در خویشتنِ خویش و هم در اشیاءِ متکثّر تجربه می‌کند ضرورتاً مشابهِ همان شرایطی نیست که در تقابلِ مُدرِک ـ مُدرَک در مرحله‌ی «فرقِ اول» است که همه چیز تابعِ شرایطِ تجربیاتِ عادی و روزمره است. اگر تداومِ هشیاریِ فاعلِ شناسایی از خویش در مراحلِ نخستِ فنا نبود در آن صورت چنین تجربه‌ای نمی‌توانست مفیدِ معرفت از ماهیتِ حقیقیِ اشیاء پس از بازگشتِ او به مرحله‌ی آگاهیِ عادی و پدیداری و تأمل و تفکر نسبت به آن باشد.

بنا بر این، شناسنده، در آغازِ فنای آگاهیِ ذهنی، قادر به «گواهیِ» فنا از صورت‌های معرّفِ تکثّرِ پدیدارها در کسوتِ اشیاءِ مستقل است. آنچه که شناسنده به عنوانِ بیننده و ناظر ملاحظه می‌کند عبارت است از جمعِ صوَرِ گوناگونِ عالَمِ پدیداری در یک واقعیتِ یگانه و متحد. این گواهی و «شهادتِ باطنی» عبارت از دیدن و آزمودنِ کثرت در وحدت است. این غوغای شگفت انگیزِ باطنی، که ملازمِ بینشی عمیق و نافذ است، با تجلّیِ وجهی از وجوهِ حق تعالی به وسیله‌ی یکی از اسماء یا صفاتِ خود در باطنِ شخصِ عارف همراه است. خداوند از آن جهت که وجودِ مطلق است، تمامِ صورِ تجلی‌اش حق شمرده

۱۱) مراجعه کنید به: فصوص الحکمِ ابن عربی، به تصحیح و شرحِ ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۹۴۶، ص ۹۱.

می‌شود. در واقع ظهورِ حق تعالی در انسان است که موجبِ فنای او می‌شود. فنا عبارت از نیستیِ انسان و انتفای شعورِ او نسبت به خویشتن است. به عبارتِ دیگر، وقتی نورِ وجودِ فردی خاموش شود و جنبه‌ی مخلوقیّتِ او منتفی گردد، آنگاه دیگر حتّیٰ نشانی از هشیاری و آگاهی در نفسِ او باقی نخواهد ماند. در این مرحله است که او از فنا درگذشته است (فنای از فنا). در مقابل، خداوند در عوضِ آنچه که انسان را از آن بازداشته و محروم نموده است، بی آن که شائبه‌ی حلول در کار باشد، جوهری روحانی را که از ذاتِ اوست (لطیفه) در انسان به ودیعه می‌نهد که نه جدای از آدمی است و نه پیوسته و متعلّق به آدمی. تجلّیِ وجهی از وجوهِ خداوند به آن جوهرِ روحانی می‌رسد. نامِ آن جوهر روح القُدُس است[۱۲]. به او می‌رسد چون که حق تعالی هرگز جز به خود و از برای خود تجلّی نمی‌نماید. ما این جوهر را «انسان» می‌نامیم زیرا که جانشینِ آن انسانِ قبل است که خداوند محرومیّتی به او داده بود و به فنایش رسانده بود. در این مرحله دیگر تقابل و دوگانگیِ ذهن-عین وجود ندارد[۱۳].

چنانچه در این مرحله از تجربه‌ی فنا انسان به علتِ محدودیّتِ استعداد و آمادگی متوقف شود و آگاهیِ پدیداریِ خویش را باز یابد و به وضعیّتِ عادیِ خود بازگردد و عالمِ کثرت را با تمامِ صورِ گوناگونش در برابر ببیند آنگاه، در غیابِ هدایت و امدادِ الهی، به تفکّر و تأمّل در آنچه بر او گذشته خواهد پرداخت و ممکن است این اعتقادِ خطا در او راه یابد که جهان و هرچه در آن است چیزی جز توهّمِ صِرف نیست. لذا به علتِ حالتِ معنویِ ناقص و تجربه‌ی ناتمامش از کشف، معتقد می‌شود که اشیاءِ متکثر و متعدد چیزی جز فسون و فسانه‌ی صرفِ خیال نبوده و تمامِ موجوداتِ جزئی صرفاً مصنوعاتِ ذهنِ او بوده‌اند و در دارِ وجود فی الواقع هیچ موجودِ جزئی و مقیّدی وجود ندارد. او باور خواهد کرد که همه چیز ـ به مفهومِ همه خدایی یا حتی توحیدی ـ در حقیقت خداست و چنین خواهد پنداشت که خدا جهان و جهان خداست و حتی او خود خداست و خدا

---

۱۲) روح القدس، به تعبیرِ فلسفی، همان عقلِ فعّال است که نفسِ آدمی را به نورِ معرفت نسبت به حقایق منوّر نموده و این هنگامی است که نفس به مرتبه‌ی صورِ عالیه‌ی عقلِ مکتسب (عقلِ مستفاد) ترقی کرده باشد. (مراجعه کنید به همین کتاب، بخشِ «طبیعتِ انسان و روان‌شناسیِ نفسِ انسانی».

۱۳) مراجعه کنید به عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل، قاهره، ۱۹۵۶، ۲ ج، ج ۱، ص ۶۲.

اوست و بدین ترتیب، با گرفتار آمدن در دامِ تصوراتِ ذهنیِ خویش، در زمره‌ی کسانی خواهد بود که از صراطِ مستقیم خارج شده و به ورطه‌ی خطا و بدعت سقوط کرده‌اند. در میانِ این گروه کسانی نیز هستند که حتی چنین تجربه‌ی اصیلی را هم ندارند و از طریقِ عقلِ بحثی فقط دانشی غیرِ موثق کسب کرده‌اند، و بی آن که حقیقتاً بهره‌ای از فنا یا کشف داشته باشند، به صرفِ تخیّل، موضوع را خلط می‌کنند و در هم می‌آمیزند.

اما چنین هم نیست که همه‌ی آن کسانی که کشفِ اصیل ولی ناتمامی داشته‌اند گرفتارِ خطا و بدعت شوند. کسانی که خداوند ایشان را در طریقِ مستقیم هدایت و دستگیری کرده باشد، یعنی کسانی که توفیقِ الهی شاملِ حالشان شده باشد، از ناتمامی و کاستیِ بصیرت‌شان نسبت به حقیقت و واقعیت در هنگامِ کشف آگاه‌اند و می‌دانند که کشف و رفعِ حجاب خود مقدمه و تجربه‌ای ناتمام است. آنان در عینِ این که مستعد و آماده‌ی اثباتِ یکتائیِ حق‌اند، با توجه به حقیقی بودنِ تجربه‌ای که از وحدتِ جمیعِ موجودات کسب کرده‌اند، حقّانیّتِ دینی را که نبیِّ اکرم آورده است می‌پذیرند، و صداقتِ او را به عنوانِ مرتبه‌ای عالی‌تر و صحیح‌تر از کمالِ معنوی نسبت به آنچه خود حاصل کرده‌اند تأیید می‌کنند. علاوه بر این، در اعمال و رفتارِ خود سنّتِ رسولِ مکرّمِ اسلام را گردن می‌نهند و در باطنِ خویش به تمایز میانِ عبد و ربّ و خالق و مخلوق معترف‌اند و بر وفقِ احکام و موجباتِ آن عمل می‌کنند. بر حسبِ طبقه‌بندیِ ما از ادراکِ انسان نسبت به حقیقت و واقعیت، باید میانِ ادراکات و معارفِ این گروه با ادراکاتِ افرادِ دیگر، که موصوف به کلیّت است، تمایزِ اساسی قائل شد. گروهی که اکنون موردِ بحثِ ما هستند، از لحاظِ سلسله مراتبِ روحانی به برگزیدگان یا خواصّ موسوم‌اند، که بندگانِ خاصِ خدایند و از شمارِ آن مطیعان و فرمان بردارانی که حق تعالی ایشان را به سوی خود کشیده و جذب کرده است. اینان همان دوستانِ خدا یا ارواحِ مقدسی هستند که از آنان به اولیا تعبیر می‌شود.

چنین کسانی در باطنِ خویش «اضطرار» (فقر) را عمیقاً آزموده‌اند و همواره خویشتن را در «نیازِ محض» می‌بینند. این فقر و اضطرار، آشفتگیِ عمیقی است که به دنبالِ فنا و سپس فنای از فنا پدیدار می‌شود. در این موتِ اختیاری، که آنان به خواستِ خویش

برگزیده‌اند، «شاهدِ» صادقی بر فسخ و الغای کلّیّه‌ی پدیدارها هستند با این هشیاری که تنها وجهِ خداوند است که باقی می‌ماند[۱۴] و در «فنای فنا»ی خویش اضمحلال و تلاشیِ خویش را تجربه می‌کنند، چنان که وقتی وجودِ شخصی و آگاهیِ ظاهریِ خود را باز می‌یابند به حقیقتِ این آیه‌ی شریفه که می‌فرماید «وَ یَبْقیٰ وَجهِ رَبِّكَ» آگاهند و با هیبتی عظیم در می‌یابند که هستی و آگاهیِ آنان یکسره به وجودِ حق تعالی متکی و وابسته است. از پیِ تحققِ چنین احوالی است که نابودی و عدمیّتِ تمامیِ اشیائی که ماهیتی برای آن‌ها قائل بودند بر آنان مکشوف می‌شود و، علاوه بر این، نابودی و فنای ذاتیِ خویشتنِ خویش را که مستقل می‌پنداشتند آشکار می‌گردد و پی می‌برند که «غیر» از خدا (ما سوَی الله) وجودی عاریتی دارد. مثالِ این امر چنان است که شخصِ وامداری برای مدتِ نامعیّنی مبلغِ کلانی وام می‌ستانَد تا با آن زندگیِ خویش را بگذراند. او از نیازِ مبرمِ خویش به این وام آگاه و پیوسته نگران است که وام دهنده تا چه وقت به او مهلت خواهد داد. ناگهان در می‌یابد که این وام در واقع هستی و وجودِ اوست که عاریتی است، اما نه فقط وجودِ این جهانی و دنیایی و ظاهریش بلکه همچنین عالَمِ معنوی و روحانی‌یی که لا محاله در پایانِ عمر باید به آن باز گردد. هستیِ ما البته عطیّه‌ی خداوندی است، لکن این عطیّه در واقع فقط از آنِ اوست ــ که یک چندی، از روی لطف و رحمتِ خاصِ خود، به ما عاریت داده است. بنا بر این، دریافت کننده‌ی این عطیّه، اگر از اهلِ ایمان و هدایت باشد، به خوبی آگاه است که هستیِ خود را مدیونِ خداوند است و وجودش یکسره به وجودِ خدا متّکی و وابسته است و در حقیقت هستیِ خود را از حق تعالی وام گرفته است. کسانی که از این وضع باخبر شده‌اند و نیازِ مبرمِ خویش را به خداوند دانسته‌اند از این نیاز به «فقر» تعبیر کرده‌اند که موجبِ «سیاه‌روئیِ انسان در هر دو عالم» است (الفقر سواد الوجه فی الدارین). بنا بر این، آن معرفتِ ویرانگری که در «فقرِ» راستین نهاده شده، زمانی محقّق خواهد شد که آدمی به تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه دریابد که تنها وجهِ پروردگار است که باقی است و لا غیر، چنان که گفته‌اند اِذٰا تَمَّ الفَقْرُ فَهُوَ الله (آنگاه که فقر به کمالِ خویش رسد، حق تعالی آشکار گردد).

عالی‌ترین مرتبه در سلسله مراتبِ انسانیّت، برحسبِ درجاتِ معنویِ شناختِ

---

۱۴) گواهِ صحتِ این موضوع در قرآنِ کریم، در سوره‌ی الرحمن، آیاتِ ۲۶ و ۲۷ ذکر شده است.

حقیقت، درجه‌ی خواصّ الخواصّ (زبده‌ی برگزیدگان) است. تجربه‌ی فنا نزدِ این دسته منحصر به مقامِ فنای فنا نیست که از آنِ خواصّ بوده است. انسانی که به عالی‌ترین مراتبِ کمالِ معنوی دست یافته و به مددِ هدایتِ الهی از «توفیقِ» خاصِّ او بهره‌مند گردیده است، در عینِ فنای از فنا، به لطفِ حق، باز احیا می‌شود و حتی پیش از آن که آگاهیِ ظاهریِ خویش را بازیابد از غفلت و نسیانی که لازمه‌ی فنای از فناست نجات پیدا می‌کند. آنچه او در این مرتبه به طورِ بالفعل تجربه می‌کند و باز می‌یابد، همان حقیقت و واقعیتی است که در حدیثِ شریفِ نبوی به آن اشاره شده: «کانَ اللهُ و لا شَیْءَ مَعَهُ»[۱۵] (خداوند بود و هیچ چیز با او نبود). این جمله تنها به زمانِ پیش از خلقت که تنها خدا «وجود داشت» دلالت ندارد، بلکه همچنین دلالت بر آن دارد که خداوند اَحَد بوده، اَحَد هست، و همچنان به احدیّتش ادامه خواهد داد چنان که بود (هوَ الآنَ کَما کانَ). کلّیّه‌ی پدیدارها، فی نفسه، همچنان که در خیال، هیچ و معدوم اند و پیوسته در حالِ «فانی» شدن[۱۶]، چندان که هیچ گاه نمی‌توان حتی فنا و زوالِ آن‌ها را در دو لحظه یا دو آن از زمان سنجید، زیرا دوام و بقای آن‌ها آن قدر نیست که تا دو زمان یا دو «آن» استمرار داشته باشد. لذا هنگامی که دسته‌ای از پدیدارها در حالِ فنا و زوال‌اند، دسته‌ای دیگر جایِ آن‌ها را می‌گیرند و این جریانِ کون و فساد همچنان ادامه پیدا می‌کند تا جایی که در حقیقت می‌توان گفت تنها وجهِ پروردگار است که باقی می‌ماند. نظامِ ابدی و جاودانیِ هستی چنین است که گفتیم، و لذا حق تعالی همچنان است که بود و هیچ چیز را در برابرِ او قرار و دوامی نیست.

اما نکته این است که «بقا»ی وجهِ خداوندی یک امرِ ساکن و ثابت نیست؛ او همواره در شأنی[۱۷] از شئونِ خویش است، بدین معنا که همواره دسته‌ای از موجودات را تکوین و ولادت می‌بخشد و باز آنان را فنا و زوال می‌دهد و دوباره هستی می‌بخشد. لذا، وجهِ خداوند به عنوانِ هستیِ مطلق همچنان است که بوده و مجموعه‌ی پدیدارها را در سیرِ متوالیِ کون و فساد و تکوینِ مجدد هدایت می‌کند.

---

۱۵) حدیثِ مشهوری که در فصلِ «توحید» و ابتدای خلقت، از کتابِ صحیحِ بخاری ذکر گردیده است؛ ایضاً در مُسندِ امام احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۳۴. ۱۶) الرّحمن: ۲۶. ۱۷) الرحمن: ۲۹.

با گذشتن از مرحله‌ی فنای از فنا و باقی شدن به بقای حق، آخرین چیزی که آدمی شهود می‌کند کشفِ وجهِ باقیِ خداوند است. پیش از این گفتیم که در کشفِ اصیل، آدمی به شهودِ مقامِ «جمع» و دیدارِ صورِ جمیعِ پدیدارها در یک امرِ واحد و حقیقتِ یکتا نائل می‌شود. او تمامِ کثَرات را با شهودی روحانی، آنچنان که گویی با چشمِ سَر می‌بیند، در وحدتی جامع ملاحظه می‌کند. به عبارتِ دیگر، او ناظرِ زوالِ تمامِ پدیدارها و «بقا»ی واقعیتی است که در بنیادِ آن‌ها نهفته است. و اکنون، در خرقِ آخرین حجاب و کشفِ نهایی، شاهدِ واقعیتی یکتاست که خود بی آن که متکثّر شود صورِ متعدد و بی‌شمارِ عالمِ پدیداری را به خویش گرفته است و در لباسِ کثَرات جلوه‌گر می‌شود. او با شهودِ معنوی ناظرِ این است که چگونه آن امرِ واحد و یکتا، بی آن که وحدتِ اصیل و ذاتیِ خویش را از دست بدهد، در لباسِ کثراتِ جزئیه ظاهر شده و تمامِ کثرات را آنچنان به خود «متصل» و «مرتبط» می‌کند که هیچ خللی در تشخّص و تفرّدِ او واقع نمی‌شود و همواره بر حقیقتِ ذاتیِ خود باقی است. به عبارتِ دیگر، آدمی، دراین مرحله‌ی عالی از کشف، نسبت‌های درونیِ وحدت را به گونه‌ای می‌بیند که ذاتِ واحد نه پیوسته به کثرات است و نه گسسته از آن‌ها، اما نسبتِ او با کثَرات همچنان باقی و بر دوام است. عرفا از این سیرِ مستمر و دائمی که ذاتِ واحد در عینِ وحدت خود را در کسوتِ کثرات ظاهر کرده است و باز از طرفِ دیگر تمامیِ آن‌ها را در خود زایل و مستهلک می‌کند، به مقامِ جمع الجمع[۱۸] تعبیر کرده‌اند. در این مرحله، که دیگر هیچ شباهتی به مرحله‌ی پیشین یعنی فنا ندارد بلکه آخرین مرحله در سلوک است، آدمی خویشتنِ حقیقیِ خویش را باز می‌یابد و باقی به بقای حق می‌شود[۱۹]. تجربه‌ی فناء الفناء همان است که در لسانِ مشایخِ روحانی از آن به «استغراق» تعبیر کرده‌اند. در آزمودنِ مقامِ «جمع» و سپس غفلتِ محض (استغراق) که به دنبالِ «جمع الجمع» حادث می‌شود، حق تعالی از رویِ لطف و رحمتِ خویش جلوه‌هایی از ظهور و تعیّنِ خود را به بنده نشان می‌دهد و او را با تجلّیِ خویش در کسوتِ

۱۸) نسبت‌ها و پیوندهای باطنیِ ذاتِ واحد مطابقِ فعّالیّتِ خلاّقه و توانمندِ حقیقتِ وجود یا وجودِ مطلق است که از آن به سلسله‌ی متوالیِ بسط (کون) و قبض (فساد) تعبیر کرده‌اند.

۱۹) بدین معنی که انسان به مرحله‌ای که قبلاً بوده، یعنی به مرحله‌ی پیش از صلاحیت برای وجودِ خارجی، باز می‌گردد، که از لحاظِ هستی شناسی مطابقِ مقوله‌ی سومِ ما بعد الطبیعی؛ یعنی ما بینِ وجود و عدم، است.

صورِ محسوسِ این جهانی آشنا می‌کند. گسستگیِ مشاهده‌ی این کثرت در وحدت و وحدت در کثرت از آن جا است که وقتی انسان آگاهیِ ذهنیِ خود را باز می‌یابد و به وجودِ فردیِ خویش باز می‌گردد، در می‌یابد که آنچه مشاهده کرده قسمتی یا جزئی از سلسله‌ی متوالیِ تعیّن و تقیّدِ وحدتِ مطلق بوده است. یادآوری، تأمل، و فکر کردن به این مشاهده در این مرحله‌ی خاصّ سببِ پیدایشِ این معرفت در او می‌شود که واقعیت و حقیقتِ آنچه مشاهده کرده ناشی از یقینِ برخاسته از تجربه‌ی مستقیم (حق الیقین) است. تجربه‌ی بقای به حق و متکی بودنِ وجودِ او به وجودِ خداوند چیزی نیست که ضرورتاً پایان پذیر و تمام شدنی باشد؛ چه، بقا اگر موقت و پایان پذیر باشد فی الواقع بقا محسوب نمی‌شود. نفسِ «مشاهده» امری موقت و ناپایدار است از آن جهت که شهودِ مقامِ جمع الجمع خود امری موقّت و ناپایدار است، اما معرفتی که به دنبالِ آن حاصل می‌شود امری ثابت و دائمی است. بازگشتِ انسان به وجودِ فردیِ خویش و آگاهیِ پدیداری (ظاهری) همانندِ هشیار شدنِ مجدد است آنچنان که گویی شخصی پس از مصرفِ مُسکِر و مستی به هشیاری و بیداری باز گشته باشد. رسولِ اکرم می‌فرمایند: «اَلنّاسُ نیامٌ فَاِذٰا مٰاتوا اِنْتَبَهوا» (مردمان همچون خفتگان‌اند که چون بمیرند بیدار و هشیار می‌شوند)[۲۰]. در این حدیثِ شریف لفظِ «و چون بمیرند» را باید به دو معنی تعبیر کرد: اول مرگِ جسمانی و دوم مردن از خویشتنِ خویش که به معنای مردن از آگاهیِ نفسانی است و نه مرگِ جسمانی. زیرا رسولِ اکرم در حدیثِ دیگری با اشاره به مردن از خویشتنِ خویش فرموده‌اند: «موتوا قبل أن تموتوا» (بمیرید قبل از آن که بمیرید) یعنی بمیرید پیش از آن‌که به مرگِ جسمانی بمیرید.[۲۱] از این جهت است که حالِ هشیاری و روشنی و

۲۰) این حدیث بسیار مشهور است. برخی معتقدند که این حدیث متعلق به علی بن ابی طالب است. اما نمی‌توان انکار کرد که اگر علی [ع] گوینده‌ی این سخن باشد احتمالاً آن را از رسولِ اکرم [ص] فراگرفته است. مراجعه شود به فصوص الحکم، ص ۱۵۹؛ همچنین فتوحات، ج ۴، ص ۴۵۷ و ۶۳۷؛ ج ۳، ص ۲۸۵ (۲۵۰)، و ۲۸۵ (۲۵۱) و ص ۲۸۶ (۲۵۱).

۲۱) شبستری می‌گوید که مرگ برای انسان سه گونه است: یکی مرگی که هر لحظه و هر آن برای انسان حادث می‌شود؛ دوم مرگ از آگاهی و نفس؛ و سوم موتِ اضطراری. لاهیجی در تفسیرِ خود بر این شعرِ شبستری می‌نویسد: مرگِ اول، خود فطرتی جدید است (که ما بعداً در جای خود به شرحِ آن خواهیم پرداخت). مرگِ دوم مردن از عالم است چنان که در حدیث آمده است: موتوا قبل ان تموتوا. و مرگِ سوم عبارت از مفارقتِ روح از بدن است. نگاه کنید به: گلشنِ راز، ص ۶۵.

بیداریِ پس از بازگشت از تجربه‌ی «جمع الجمع» را (که پیش از آن او در واقع از خویشتنِ خویش مرده و فانی شده بود) «صَحْو» می‌نامند. اگر چه آدمی از حیثِ وجودِ شخصی و فردیِ خویش همان است که بود، اما از لحاظِ معنوی دیگر آن انسانِ پیشین نیست. خویشتنِ پیشینِ او مرده و او پیش از آن که جسماً بمیرد از خویشتنِ خویش مرده است و در این مردن خویشتنی برتر و عالی‌تر را به دست آورده که متکی به حق تعالی و موجود به وجودِ اوست. او با تذکّر و هشیاریِ معنوی به حالی از بیداری نایل شده که خویشتنِ حقیقیِ او، یعنی روحِ او، حق تعالی را به روشنی و وضوح مشاهده کرده و در پاسخ به «اَلَسْتُ بِرَبِّکُم» «بَلیٰ» (آری) گفته است.[۲۲] اکنون او دیگر به خدا زنده است و در او می‌زیَد و آنچه را که خویشتنِ حقیقیِ او در روزِ اَلَست مشاهده کرد تأیید و اثبات می‌کند. در این مرحله، اگر چه او باز عالَمِ محسوسِ متکثّر را در برابرِ خود می‌بیند و فرق‌ها را مشاهده می‌کند، اما این عالم دیگر همان عالمی نیست که قبلاً دیده و دریافته بود، زیرا به یقین می‌داند که صورت‌های متعدد و متکثّرِ مقوّمِ کثرت، در واقع، وجوهِ گوناگونی هستند از یک «حقیقت» (حق) که خود را در لباسِ آنان پنهان کرده و، به عبارتِ دیگر، تجلّیات و تعیّنات و تشخّصاتِ وجودِ مطلقی هستند که بنیاد و اساسِ عالمِ محسوس است و «حقیقت» نامیده می‌شود. علاوه بر این، او به خوبی می‌داند که اشیاءِ متفاوتی که مستقل پنداشته می‌شوند فی نفسه هیچ‌اند و یقینی بودنِ این حقیقت ناشی از تجربه‌ی «جمع» و «غفلتِ تام» است. و همین موجوداتِ مختلفِ عالمِ محسوس، با توجه به تعیناتِ خاصِ گوناگون و تجلّیِ حقیقت‌شان، دیگر صِرفِ توهّم به شمار نمی‌آیند، بلکه هر یک هستیِ خاصِ خود و، از نظرِ وجودشناسی، جای خود را دارند. تمامیِ این اشیاء یا موجودات «مظاهرِ» تجلیِ وجود یا حقیقت‌اند، و هر یک از آن‌ها صورتِ تعیّن یافته‌ای از ظهورِ حقیقت به شمار می‌روند. لذا، در لسانِ عرفا، این مرحله‌ی بازگشت به «فرق» را به «فرقِ ثانی» تعبیر کرده‌اند، و گاهی از آن با عنوانِ فرقِ پس از جمع یا فرقِ پس از وحدت نیز یاد کرده‌اند.

شاید این عمیق‌ترین معنای مشاهده و مکاشفه‌ی موسیٰ در کوهِ طور باشد (اعراف:

۲۲) اعراف: ۱۷۲.

۱۴۳). موسی از خداوند خواست که خود را نشان بدهد تا وی به او بنگرد. خداوند در پاسخ به او گفت که تو هرگز قادر نیستی که با چشمِ عریان و در شرایطِ کنونی بـه مـن بنگری، اما به آن کوه (طور) نگاه کن که اگر بر جایِ خود باقی ماند شاید تو نیز بتوانی مرا ببینی. اما وقتی حق تعالی بر کوهِ طور «تجلّی» کرد، کوه متلاشی شد و هم‌سطحِ زمینِ صاف گردید. موسای پیامبر که ناظرِ این حادثه‌ی هولناک بود به سجده در افتاد و در حالی که نَفَسش به سختی بالا می‌آمد از هوش رفت. اما هشیاریِ خود را که باز یافت، آنچنان که گویی از اثرِ سمِّ مهلکی نجات یافته باشد، معنای این رویداد و این تجربه‌ی نفسانی را دریافت و با حالِ توبه و انابت به سوی خدا بازگشت و او را تسبیح کرد و به جلالتِ مقامِ او اقرار نمود. احتمال دارد که سخنِ حق تعالی، که فرمود «به کوه بنگر اگر در جای خود مستقر باشد»، اشاره به تـجلّیِ مـجددِ او پس از نـاپدید شـدنِ مـوسی از مشاهده‌ی نفسِ خویش (فنا) و باقی شدن به بقای خداوند باشد. و مشاهده‌ی استقرارِ کوه پس از به هوش آمدن از فنا، اشاره به فرقِ ثانی است.

در اشاره به چنین تجربه‌ای امام محمدِ غزالی سخنی در بابِ «فـرقِ ثـانی» دارد کـه تفاوتِ خواص و خواص الخواص را بیان می‌کند:

> ... عارفان از این جا از حضیضِ مجاز به پهن دشتِ حقیقت ترقی و معراجِ خود را تکمیل کرده و با مشاهده‌ی عیانی دیده‌اند که در عالمِ وجـود چـیزی جـز خـدا نیست و دیده‌اند که هر چیزی جز وجهِ او هلاک شونده است.[۲۳] نه این کـه در وقتی از اوقات هلاک شونده است بلکه هلاک شونده‌ی ازلی و ابدی است، که جز آن به تصور در نیاید. زیرا هر چیزی جز او هرگاه که ذاتش از حیثِ ذات اعتبار گردد عدمِ محض است و زمانی که از روی آن که وجود از اولِ حق (حقیقتِ اول) به او سرایت می‌کند اعتبار گردد موجودی دیده می‌شود نه در ذات ولی از روی آن که پیوسته به وجود آورنده است موجودِ روی خدا است فقط. پس برای هر چیزی دو روی است: رویی به نسبت به خودِ او و رویی به نسبت به پروردگارش. پس او به اعتبارِ رویِ خود عدم و به اعتبارِ رویِ خداوندِ بزرگ موجود است. بنا

۲۳) قرآن کریم، قصص (۲۸): ۸۸ (كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ).

بر این، موجودی جز خدا و روی او نیست. در نتیجه هر چیزی مگر روی او از لا و ابدا هلاک شونده است. و آنان نیازمند نیستند که روزِ قیامت ندای خدایِ بزرگ را بشنوند که: «پادشاهی که‌راست؟ خدایِ واحدِ قهّار راست»[۲۴]، بلکه این ندا هرگز از گوششان جدا نمی‌شود؛ و از معنیِ گفتارِ او (اللّهُ اکبر) این را در نمی‌یابند که او بزرگ‌تر از غیرِ خود است، هرگز چنین مباد، زیرا در عالمِ وجود غیری با او نیست که او از آن غیر بزرگ‌تر باشد، حتی برای غیرِ او رتبه‌ی معیّت نیست بلکه رتبه‌ی تبعیّت است و برای غیرِ او وجودی نیست مگر از رویی که پیوسته به اوست، پس موجود روی اوست فقط و محال است که گفته شود که او بزرگ‌تر از صورتِ خود است بلکه معنای آن این است که او بزرگ‌تر از این است که گفته شود که او بزرگ‌تر است به معنیِ اضافه و مقایسه و بزرگ‌تر از این است که غیرِ او کنهِ کبریای او را دریابد، خواه آن غیر پیمبر باشد یا فرشته، بلکه کنهِ معرفتِ خدا را فقط خدا می‌شناسد، بلکه هر معروفی داخل در سلطه و استیلای عارف است به گونه‌ای از دخول و این منافات با جلال و کبریای او دارد و این موضوع را تحقیقی است که ما آن را در کتابِ «المقصد الاسنی فی معانی اسماء الله الحسنی» یاد کرده‌ایم.[۲۵]

... عارفان، پس از بازگشت از صعود به مقامِ مشاهده‌ی حقایقِ علویٰ، بدین واقعیت معترف‌اند که در دارِ وجود هیچ چیزی جز حقیقتِ یگانه و واحد ندیدند. در میانِ آن‌ها برخی از طریقِ عرفانِ علمی بدین مقام نایل می‌شوند و برخی دیگر با تجربه‌ی بی‌واسطه یا ذوق. در این مرحله کثَرات و صورِ متکثّره از نظرِ آنان به کلّی محو و مضمحل می‌شود. در بحرِ وحدتِ مطلق مستغرق شدند و حالِ آنان حالِ حیرت و سرگشتگی بود. هیچ استعداد و قابلیّتی در آنان باقی نماند و جز خداوندِ یکتا نه چیزی را به یاد آوردند و نه از خویشتنِ خویش خبری یافتند. چنان مست و مدهوش شدند که عقل از وجود ایشان رخت بربست... و هنگامی که سرمستی‌شان فرو نشست و پایان پذیرفت و عقلِ خویش

---

۲۴ ) قرآنِ کریم، سوره‌ی غافر: ۱۶ (لمن الملک الیوم؟ للهِ الواحدِ القهّار).

۲۵ ) مشکوة الانوار، چاپِ ابوالعلا عفیفی، قاهره، ۱۹۶۴/۱۹۸۳، ص ۵۵-۵۶، ترجمه‌ی نگارنده.

را باز یافتند و به حول و قوه‌ی الهی تعادلِ زمینیِ خویش را به دست آوردند، دریافتند که آن حالِ جذبه به سوی وحدتِ مطلق **اتّحادِ** بالفعل نبوده، بلکه چیزی شبیهِ وحدت بوده است... و لذا از چنین حالی نسبت به آن کسی که آن را تجربه کرده و آزموده است به فنا تعبیر می‌کنند، و نه فنای از فنا، زیرا چنین کسی از وجودِ هستیِ خود فانی شده و از فنای خود نیز فنا گردیده، زیرا از نفسِ خویش بی‌خبر است و نسبت به خود هشیار نیست و به ناهشیاریِ خود نیز هشیار نیست، چرا که اگر به ناهشیاریِ خود وقوف داشت، در آن صورت به خویشتن نیز واقف می‌بود. لذا نسبت به کسی که مستغرق در این حالت است به طورِ کنایی به اتّحاد تعبیر می‌کنند، یا، به زبانِ واقع، به توحید.[۲۶]

پیش از این گفتیم که وضعیتِ «فرقِ اول» نه تنها مشتمل بر امکانِ «فرقِ ثانی» است، بلکه قبل از همه‌ی این‌ها مشتمل بر «پیش‌فرق» نیز هست. علاوه بر این، گفته بودیم که مرحله‌ی «پیش از فرق» در وضعیتِ روحانیِ «اتحاد» نیز واقع شد؛ یعنی وضعیتی که ارواحِ بشری میثاقِ فردی و جمعیِ خویش را با خداوندِ متعال تأیید و تصدیق کردند و به ربوبیتِ او اقرار و اذعان نمودند. اعتراف و اقرارِ آنان به یک حقیقتِ برتر و متعالی نیز در واقع مشتمل بر نوعی «فرق» است، یعنی تمایز میانِ عبد و ربّ و مخلوق و خالق. این به آن معناست که حتی در مرتبه‌ی روحانیت و معنویت هنوز نوعی رابطه‌ی مُدرِک-مُدرَک بر قرار است و حدّ و نهایتی برای آگاهی و معرفتِ انسان وجود دارد. در چنین وضعیتی ذات و ماهیتِ خداوند نمی‌تواند معلومِ انسان واقع شود، زیرا او برتر و بالاتر از هر تعیّنی است که از اوصافِ موجوداتِ جزئی و مقیّد است. لذا فقط به طریقِ خاصی، که عبارت از ظهور در کسوتِ اسماء و صفات است، می‌تواند معلومِ انسانِ کامل واقع شود. و وقتی حقّ تعالیٰ خویشتن را بدین گونه ظاهر و جلوه‌گر سازد همواره خویش را به وصفِ ربوبیت و به اسمِ ربّ آشکار خواهد کرد و شناختنِ خداوند به اسمِ ربّ تنها طریقِ ممکنِ معرفت برای بشر است. این درست است که انسانِ کامل می‌کوشد با جهدِ بلیغی که برای احاطه به کُنهِ اسرارِ وجود به کار می‌برد حق تعالی را بشناسد و با سیر و سلوکِ معنوی به مقامِ کشف و شهودِ حقایق، آنچنان که در حکمتِ اسلامی مقرر است،

---

۲۶) همان کتاب، ص ۵۷، ترجمه‌ی نگارنده.

نایل شود. اما تمامیِ معارف نهایتاً در معرفتِ نفس و رب ریشه دارد. رسولِ اکرم [ص] فرمود: «هر که نفسِ خود را بشناسد خدایِ خود را شناخته است»، و مرادِ آن حضرت از نفس، حقیقتِ نفس است، و لذا در تفسیرِ این حدیثِ شریف می‌توان گفت که «آن کس که حقیقتِ نفسِ خویش را (با وصول به مرحله‌ی عالیِ فنا، که همان بقای بالله است) بشناسد، خدای خود را (در مقامِ آن نفسی که پیش از این به هنگامِ میثاق با خداوند در روزِ اَلَست به ربوبیتِ حق تعالی اذعان و اعتراف کرده است) خواهد شناخت».

بنا بر این، لفظِ «فرق»، با توجه به سه معنیِ متفاوتی که در این رساله از آن گفتگو کردیم، همواره مشتمل بر نوعی رابطه‌ی مُدرِک-مدرَک خواهد بود. اما درجات و مراتبِ افتراق در این خصوص، هرگز همانندِ مراتبِ افتراق در «پیش‌فرق» و «فرقِ اوّل» و «فرقِ ثانی» نیست. از «پیش‌فرق» که سخن می‌گوییم مقصودمان هرگز این نیست که در این مرحله فرقی در آن مقامِ روحانی مطلقاً وجود نداشته، زیرا استعدادِ ارواحِ انسانی برای معرفت و اقرار به ربوبیتِ پروردگارشان ضرورتاً مستلزمِ معرفت به تمایزِ ذاتی میانِ خود و خداوندشان است. علاوه بر این، به فرقی که میانِ خودِ ارواح و مراتب و مدارجِ آنان است نیز آگاهی دارند. اما فرقی که در این جا موردِ بحثِ ماست در مرتبه‌ی «اتّحاد» است، که در واقع چیزی جز باقی بودن به بقای حق تعالی نیست. در مرتبه‌ی فرقِ اول، فرقی را که به نفس و رب نسبت دادیم، فرق نیست، بلکه نوعی اتحاد است. و لذا از این حیث منظور از فرق وضعیت یا مرتبه‌ی «پیش از فرق» است در مرتبه‌ی فرقِ ثانی، و فرقِ موردِ نظر همانندِ فرقِ اول نیست. شرایطِ خاصِ فرقِ ثانی، وقتی از نقطه نظرِ فرقِ اول نگریسته شود، هم مشتمل بر اتحاد است و هم افتراق. یعنی آن که از جهتی اتحاد است و از جهتِ دیگر افتراق، زیرا از یک سو حاکی از مقامِ معنویِ انسانی است که از خویشتنِ خویش گذشته و تعالی پیدا کرده است و از سوی دیگر حاکی از موقعیت و مرتبه‌ی همان انسان است که به آگاهیِ پدیداریِ خود بازگشته است. در این مقام آدمی از یک سو کثرت را در وحدت می‌بیند و از سوی دیگر ناظر به وحدت در کثرت است. از این جا است که بزرگان و مشایخِ روحانی چنین انسانی را «ذوالعینین» (دارندگانِ دو چشم)

می‌نامند.[۲۷] مراد از این توصیف آن است که آن کس که از خویشتنِ پدیداریِ خود تعالی یافته و به آن مرتبه‌ی بالاتر رسیده و در آن حال ناظر بر حقیقتی شده است که واحد و مطلق است، در بازگشت به شعورِ عادیِ خویش اشیاء و موجودات را چنان که قبلاً بوده‌اند مشاهده می‌کند، لکن این بار و در این مرحله آن‌ها را بدان گونه که فی نفس الامر هستند می‌بینند.[۲۸] بنا بر این، اگر چه مرحله‌ی «پیش از فرق» و «فرقِ اوّل» مشترک میانِ تمامِ انسان‌ها است، لکن موردِ اول مربوط به مقامِ روحانی و معنوی است و موردِ دوم مربوط به مقامِ طبیعی و جسمانی. اما «فرقِ ثانی» تنها از آنِ معدودی از انسان‌ها است و از جهاتی شبیه به مرحله‌ی «پیش از فرق» است.

همان طور که در مرحله‌ی «پیش از فرق» آدمی به لحاظِ حقیقتِ نفسِ خویش متکی و مرتبط به حق تعالی است، در مرحله‌ی «فرقِ ثانی» نیز انسان در می‌یابد که از جهتِ مادی و جسمانی هم متکی به خداوند است، زیرا در وجودِ خارجیِ خویش، که نبوده و سپس هست گردیده، نیازمندِ ذاتِ باری تعالی است. انسان از حیثِ هستیِ ظاهری و پدیداریِ خود پیوسته واقعیت و حقیقتِ پروردگارِ خویش را اذعان می‌نماید، و همان گونه که در عالمِ ذَر و روزِ اَلَست با خدایِ خویش میثاق بسته و به ربوبیتِ او اقرار کرده، در این عالم نیز، که عالمِ ظاهر و پدیدارها است، به حکمِ اسلام، مطیع و فرمان بردارِ اوست.[۲۹] «تصدیق» یا تأیید و اعتراف به حقیقت درجه‌ای بالاتر و عالی‌تر از ایمان است و خود مرتبه‌ای از اِحسان به شمار می‌رود که ماهیتِ آن در حدیثی از رسولِ اکرم[ص]، در پاسخِ عمر بن خطاب، به نقل از مسلِم و ابوهریره، توضیح داده شده است. حضرتش در

۲۷) تقسیماتِ سه گانه‌ی آگاهیِ انسان از حقیقت، که در صفحاتِ بعد توضیح داده‌ایم، موردِ قبول و اتفاقِ تمامِ عرفای اصیل است. از جمله مراجعه کنید به جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به تصحیح و مقدمه‌ی فارسی از ویلیام سی. چیتیک؛ و نیز مقدمه‌ی فارسیِ جلال الدین آشتیانی بر این کتاب (تهران، ۱۹۷۷، ص ۱۴۲، حاشیه‌ی ۱۴۷). و نیز سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار؛ همراهِ رسالة نقد النقود فی معرفة الوجود، به تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، ۱۹۶۹/۱۳۴۷، ص ۱۱۲ و ۲۲۰.

۲۸) رسولِ اکرم می‌فرمایند: «اللهمَّ اَرِنِی الاشیاء کما هی» یعنی پروردگارا، چیزها را آنچنان که هستند به من بنما. به نظرِ من شاید به استنادِ این حدیث بوده است که حکمای متقدّمِ اسلام لفظِ ماهیّت را جعل و ابداع کردند. این لفظ مرکب است از «ما» به معنیِ «آنچه» و «هِیَ» به معنیِ «که هست». این حدیث را فخرالدین رازی در تفسیرِ کبیرِ خود، ج ۲۱، ص ۳۷، ذکر کرده است.

۲۹) نگاه کنید به: العطاس: اسلام، مفهوم دین. کوالالامپور، ۱۹۷۶، ص ۷، ۱۱-۱۲، ۱۸-۲۰.

پاسخ به پرسشِ عمر از اِحسان فرمودند: «احسان آن است که تو خداوند را چنان پرستش کنی که گویی او را می‌بینی....» (اَنْ تَعْبُدَ اللهَ کَأَنَّکَ تَراهُ...). البته انسانی که به مرتبه‌ی فرقِ ثانی که مرحله‌ی بقاست نایل گردیده، با دیده‌ی جان خداوند را در همه جا می‌بیند، و لذا معنیِ این آیه را به نحوِ کامل درک می‌کند که: به هر طرف که رو کنید، وجهِ خدا آن جاست (فَأَیْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ).[۳۰]

بنا بر این، معرفت به وجود از طریقِ شهودِ روحانی صورت می‌گیرد که خود نوعی از شناسایی است که مبنای آن عقلِ محض است.[۳۱] به عبارتِ دیگر، این نوع از معرفت معرفتی است حاصل از ذوق که به معنای تجربه‌ی مستقیمِ اشراقی است و قلبِ آدمی در این مرحله به طورِ بی‌واسطه قادر به ادراکِ حقیقتِ امور است و تأییدِ آنچه که دانسته است (همان طور که قبلاً از قولِ غزالی نقل کردیم). شهود و ذوق هر دو هنگامی دست می‌دهد که حجابِ کثرتِ اشیاء و صورِ ظاهری از برابرِ دیده‌ی عارف، که به مقامِ فنا رسیده و باقی به بقای حق گردیده، برداشته شود. بر طرف شدنِ این حجاب را در لِسانِ عرفا کشف نامیده‌اند. کشف حالتی است همانند مشاهده‌ی بصری[۳۲] و عبارت است از آشکار شدنِ چیزی که پوشیده و مستور است. مستور در این جا یعنی آن چیزی که بر حالتِ بودن یا حسّ (حال) یا معرفتِ (علم یا عرفانِ) انسان پوشیده است، یا آن که از چشمِ او پنهان است. و لذا کشف یعنی آنچه بر حس و عقل و چشمِ آدمی پوشیده است به لطفِ خداوند آشکار شود و حقیقتِ آن معلوم گردد.[۳۳] کشف دانشی یقینی است که مبتنی بر تحقیقِ صادق، ادراکِ بی‌واسطه، و مشاهده‌ی روشن و آشکار است و هیچ

۳۰) بقره (۲): ۱۱۵. همچنین نگاه کنید به: رسائل الجُنید، رساله‌ی شماره‌ی ۱۰.

۳۱) عقلِ محض که عقلِ مجرّد از همه‌ی علائقِ مادی و روابطِ جسمانی است، با صوَرِ عالیِ عقلِ مکتسب (عقلِ مستفاد) همسان است.° نگاه کنید به: روان‌شناسیِ روحِ انسان، ص ۲۴.

۳۲) ابونصر سراجِ طوسی، کتاب اللُّمَع، تصحیحِ نیکلسون، لندن، ۱۹۶۳، ص ۳۴۶.

۳۳) ما تعریفِ کشف را بر اساسِ معانیِ قرآنی ارائه داده‌ایم. فی المثل، برای توضیحِ آنچه بر حس و ادراکِ انسان پوشیده است و سپس مکشوف می‌گردد، به سوره‌ی الانعام، آیه‌ی ۱۷ و ۴۱ مراجعه فرمایید که به برطرف شدنِ عسرت و درماندگی اشاره می‌فرماید؛ همین طور به نحل: ۵۴؛ انبیاء: ۴۸؛ زُمَر: ۳۸؛ بنی اسرائیل: ۵۶؛ یونس: ۱۲ و ۱۰۷؛ نمل: ۶۲؛ و در بابِ بر طرف شدنِ کیفر و عقوبت به الاعراف: ۱۳۴ و ۱۳۵؛ یونس: ۹۸؛ دخان: ۱۲ و ۱۵؛ و زخرف: ۵۰؛ و در بابِ معرفت و آشکار شدنِ اسرارِ نهان به نجم: ۵۸؛ نون و القلم: ۴۲؛ و در بابِ مشاهده و رؤیت به نمل: ۴۴؛ و قاف: ۲۲.

شائبه‌ی انحرافی در آن وجود ندارد. حجابی که به لطفِ خداوند در کشف بر طرف می‌شود، حجابِ قلب است که به سانِ چشم برای عقلِ محض عمل می‌کند. این چشم به مثابهِ آلتی روحانی برای مشاهده‌ی حقایق در مراتبِ عالیِ معرفت است.[۳۴] بر طرف شدنِ حجاب از پیشِ چشمِ عقلِ محض به گونه‌ای است که انسانی که حجاب از برابرِ چشمِ او برداشته شده واقعیت یا حقیقت را همچون کسی می‌بیند که حجاب از پیشِ چشمِ سرِ او برداشته شده، و چنین شهودی متعلق به مرحله‌ی فرقِ ثانی است. چنین انسانی نه تنها حقیقت را به طورِ بی‌واسطه و مستقیم می‌بیند، بلکه بی‌واسطه و به تحقیق در می‌یابد که حقیقتِ وجود بر جمیعِ موجودات احاطه و گسترش دارد و در عینِ حفظِ هویت و وحدتِ خویش در کسوتِ کثَرات و افراد جلوه‌گر است.[۳۵] شهودِ وجود جز همان انطباقِ انسان بر خودِ تجلّیِ وجود نیست، و از این جا است که آن را وجود نیز خوانده‌اند. حالتِ شهودِ وجود مسبوق به یک نوع قلق و اضطرابِ خلسه‌آمیز است که از آن به وجد تعبیر کرده‌اند. آنچه به دنبالِ این حال اتفاق می‌افتد همان زایل شدنِ فردیت یا آگاهیِ ذهنی (فنا) است، و اگر آدمی در این حالِ روحانی ثبات ورزد به مرتبه‌ی آگاهی از خویشتنِ حقیقیِ خویش و بقای بالله نایل می‌گردد. در این حالِ قرار و تمکین است که انسان خداوندِ خویش را می‌یابد، که در زبانِ عربی آن را وَجَدَ گفته‌اند. این یافتنِ معنوی به وجدان تعبیر شده است. از این جا است که گفته‌اند وجود دریافتنِ حقیقیِ هستی است و این مقام تنها پس از انتفای نفسانیّتِ بشر و منتفی شدنِ آگاهیِ فردی و جمعی

۳۴) این همان مشاهده‌ی قلبی است که رسولِ اکرم [ص] در حدیثِ مشهورِ «خدا را چنان پرستش کن که گویی او را می‌بینی»، به آن اشاره فرموده‌اند.... در مواردِ دیگر، آن حضرت به دیدارِ خدا با قلب اشاره فرموده‌اند (مراجعه کنید به: کشف المحجوب، ص ۳۲۹). این که قلبِ آدمی به مثابهِ یک عضوِ روحانی برای مشاهده و دیدن است از معارفِ قرآنِ کریم ریشه گرفته است. در قرآن، حق تعالی سخن از حجاب و ختمِ قلب می‌گوید و می‌فرماید «آن‌ها که در این جهان کور هستند در آخرت نیز کور و نابینا محشور خواهند شد و چنین کسانی از صراطِ مستقیم به دور هستند.» (بنی اسرائیل: ۷۲). البته این به آن معنا نیست که چشمِ سرِ آنان کور خواهد بود، زیرا در قیامت تمامیِ انسان‌ها دیده‌ای تیز و روشن خواهند داشت، بلکه دل‌های ایشان کور است. مراجعه کنید به سوره‌ی حج، آیه‌ی ۴۶؛ و نیز عبدالرزّاق کاشانی، شرحِ فصوص، ص ۱۵۵.

۳۵) مشاهده کردن با چشم که از آن به «معاینه» تعبیر کرده‌اند، به معنای مقابل شدن با آن چیزی است که دیده شده به نحوی که در مشاهده‌ی چشم هیچ گونه شک و شبهه‌ای نباشد. لذا معاینه‌ی حقیقت به معنای حضورِ حق تعالی در قلبِ آدمی به طورِ قطع و یقین و غایب شدنِ انسان از نفْسِ خویش و شهودِ وجود است.

امکان پذیر است.[۳۶]

در توضیحِ اصطلاحِ ذوق باید بگوییم که معنای اصلیِ آن چشیدن است و این چشیدن بر چشیدنِ لذت و اِلَم به طورِ یکسان قابلِ اطلاق است.[۳۷] از لحاظِ معرفت‌شناسی، ذوق عبارت است از نوعی ادراکِ معنوی که مقارنِ تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی حقیقت است. آن مشاهده‌ی متعالی‌یی که به دنبالِ ذوق تحقق می‌پذیرد یکی از افعال و خواصِ عقلِ مجرّد است؛ و متعلّقِ این مشاهده درجاتِ گوناگونی از اعیانِ ثابته است و لذا می‌توان گفت که ذوق عبارت از معرفتِ شبهِ متعالی نسبت به نفس الامر و حقیقت است. از این جا است که درمی‌یابیم رابطه‌ی نزدیکی میانِ ذوق و کشف و وجد هست. ذوق مرتبه و حالتِ قبل از وجد است، و کشف مرتبه‌ی عالی‌تری است که به دنبالِ تعبّدِ محض و اُنس با حق تعالی حاصل می‌شود و در این مرتبه خداوند در نهان‌خانه‌ی قلبِ انسان او را موردِ خطاب قرار می‌دهد و معارفِ حقیقیّه را در باطنِ او القا می‌نماید، و به دنبالِ چنین موهبتی انسان به وجد درآمده از «یافتنِ» آنچه که گم کرده بود حالِ سُرور و بهجت می‌یابد. اما وقتی مجدّداً به عالمِ واقع و ظاهر باز می‌گردد و آنچه را که یافته بود از دست می‌دهد دانشی را که از این یافت حاصل کرده نزدِ خود نگاه می‌دارد.

مشاهده‌ی فوقِ حسّیِ ناشی از ادراکِ وجود را شهود یا گواهی می‌نامند. شهودِ نفس الامر یا حقیقت منتسب به روحِ آدمی است و در این شهود انسان ناظر بر ربوبیّتِ حقّ تعالی و این خطاب است که: اَلَسْتُ بِرَبِّکُم؟ (آیا من پروردگار شما نیستم؟). پاسخِ انسان به این باز شناسیِ حقیقت، تأیید و تصدیقِ ربوبیّتِ او است ـ که می‌گوید: بَلیٰ (آری البته). این اقرار در واقع تأییدِ آن چیزی است که انسان به تجربه‌ی بی‌واسطه آن را دریافته و ادراک کرده است. شهادت به ربوبیتِ حق تعالی ثمره‌ی «فرقِ ثانی» است.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که انسان بدونِ تعالی از خویشتنِ خویش

---

۳۶) نگاه کنید به: رساله‌ی قشیریه، ص ۳۴.

۳۷) این معنا را می‌توان صریحاً از آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی ۵۰ سوره‌ی سجده، و آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی دخان، و آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی قمر، استفاده کرد.

وگسستن از حدود و قیودی که متعلق به مرحله‌ی فرقِ اول است نخواهد توانست حجاب از چهره‌ی ماهیتِ اشیاء و کثراتِ موجودات بردارد و این امر بالضروره مستلزمِ نوعی تحول در باطنِ آدمی است و بدونِ این تحول انسان همواره در بندِ عقل و اراده‌ی معمولیِ خویش باقی می‌ماند. چنین تحولی حاصلِ ارتقاءِ انسان به مراتبِ عالیه‌ی عقلی و مقدماتِ روحانی است، تا آن جا که به لطفِ حق تعالی از اوصافِ بشریِ خویش رها گردیده به گوهرِ ذاتیِ خود باز می‌گردد. امام غزالی این تحول را مصداقِ این آیه از قرآنِ کریم می‌داند که می‌فرماید: یَوْمَ تُبَدَّلُ الارض غیر الارض و السّمٰوات (آن روزی که زمین به غیرِ زمین مبدل می‌گردد و آسمان‌ها نیز دگرگون می‌شوند).[۳۸]

آنان که به تجربه معنای «فرقِ ثانی» را آزموده‌اند، وقتی در ذاتِ حقیقتی که بر آنان کشف گردیده تأمل می‌کنند، با به یاد آوردنِ فنای از عقل و انانیّتِ خویش و مردن از صورت‌های ظاهری، به حالتی که قبلاً در آن به سر می‌برده‌اند باز می‌گردند و متذکرِ این معنا می‌شوند که چگونه خداوند آنان را از خویشتنِ خویش غایب کرده و در پیشگاهِ ربوبیّتِ خود حاضر گردانیده و باز مجدداً آگاهیِ فردیِ آنان را به ایشان باز داده و این باعث شده است تا میانِ او و خود فرق بگذارند و او را منزّه از خود و دیگر مخلوقات بدانند و مهم‌تر از همه این که تمامیِ موجودات را وجهی از ذاتِ باقیِ پروردگار بدانند که هرگز تکرار نمی‌پذیرد و در دو آن به یک وضع باقی نمی‌ماند. معرفتِ حاصل از تجربه‌ی فرقِ ثانی به آنان می‌آموزد که ذاتِ واحدِ حق تعالی در لباسِ تمامیِ کثراتِ موجودات به صورتِ خاصّی جلوه‌گر می‌شود و بازگشتِ تمامیِ کثرات به همان ذاتِ یکتا و یگانه است، و جلوه‌ی حقیقتِ واحد در کسوتِ مخلوقاتِ متکثّر هرگز قادحِ وحدتِ ذاتی و اطلاقِ ازلیِ او نیست. جنید در این باره می‌گوید: «جمله‌ی موجودات به نوری که از او می‌تابد خیره مانده‌اند.»[۳۹] چنین انسانی می‌داند که تمامیِ موجودات ماهیتاً چیزی جز اطوار و شئونِ حق تعالی نیستند و صورت‌ها و حجاب‌های ظاهری که این موجودات به طورِ موقت در لباسِ آن‌ها ظاهر گردیده‌اند، عدمِ محض و نابودِ صرف‌اند. موجودات،

۳۸) رساله‌ی مشکوة الانوار، ص ۵۰؛ سوره‌ی ابراهیم: آیه‌ی ۴۸.

۳۹) همان، «کتاب المیثاق»، ص ۱۶۱/۴۱-۱۶۲.

نظر به ذاتِ آنان، اموری غیر از خدا و ما سوی الله اند و حیثیّتِ وجودیِ آنان چیزی جز ربط و انتساب به حق تعالی نیست و آن جا که خورشیدِ ذاتِ الهی جلوه‌گری کند مانندِ ستارگان ناپدید خواهند شد و در جوارِ ذاتِ مطلق نمودی نخواهند داشت. ابنِ عطاء الله اسکندری می‌گوید:

> بنا بر مشربِ اهلِ توحید و معرفت، به آنچه غیر از خدای سبحان است نمی‌توان وجود و فقدان را نسبت داد، زیرا آنچه غیر از خداست در جوارِ خدا وجودی ندارد از آن رو که حق تعالی اَحَد است؛ و به ما سوای حق فقدان را نیز نمی‌توان نسبت کرد زیرا تنها آنچه موجود بوده است می‌تواند مفقود گردد و «ما سوای حق» هرگز موجود نبوده است.[۴۰]

در کتاب اللُّمَع فی التصوف، اثرِ ابو نصر سراج الدینِ طوسی، فصلی در بابِ فقر آمده است که برای توضیحِ نکته‌ی موردِ نظرِ ما مفید است. او می‌گوید:

> موجود و مفقود دو اسمِ متضادند. موجود آن است که از حَیِّزِ عدم به حَیِّزِ وجود در آمده باشد، و مفقود آن است که از حیِّزِ وجود به حیِّزِ عدم رفته باشد. ذوالنونِ مصری رحمة الله علیه می‌گوید: «از برای مفقود محزون مباش، زیرا این اسم یادکردی از برای عبدِ موجود است.» معدوم آن چیزی است که نه یافت می‌شود و نه وجود از برای او امکان دارد. پس، هنگامی که چیزی یافت نشود و در عینِ حال موجود شدنش ممکن باشد، آن چیز مفقود است و معدوم نیست.[۴۱]

بنا به گفته‌ی بیضاوی، «فَقْد عبارت است از غایب بودنِ شیء از ادراکاتِ حسّیِ ما به گونه‌ای که مکانِ آن شناخته شده نباشد.» در این مورد بیضاوی به این آیه از قرآنِ کریم

---

۴۰) نورالدین الرانیری، حجة الصدیق، ص ۲۰. مراجعه کنید به تفسیرِ نگارنده بر حجة الصدیق، ص ۹۸.

۴۱) سراج الدین طوسی، اللمع فی التصوف، ص ۳۳۹، ترجمه‌ی انگلیسیِ نگارنده [(عطاس)]. از این فصل معلوم می‌گردد که مفقود آن چیزی است که ذاتاً نمی‌تواند همچون یک موجودِ خارجی به حیِّزِ وجود در آید. اما امکانِ وجود یافتن برای او ثابت است.

استناد می‌کند که می‌فرماید: قالوا و اَقبلوا علیهم ما ذا تَفقِدون (آنان به سوی ایشان روی کردند و گفتند چیست آنچه شما گم کرده‌اید؟).[۴۲] طبقِ این آیه آنچه مفقود یا گم شده بود جامِ پادشاه بود که حضرتِ یوسف علیه السلام در خورجینِ برادرِ خود بنیامین نهاده بود.[۴۳] از آن جا که جام در خورجینِ بنیامین پنهان شده بود، آنان (یعنی مصریان) آن را گم کردند که در قرآنِ کریم با لفظِ نَفْقِدُ از آن تعبیر شده است. و این بدان معناست که مصریان در هیچ کجا جام را نیافتند و محلِّ اختفای آن بر ایشان معلوم نبود. بنا بر این، غیابِ شیء از ادراکِ حسّیِ ایشان به معنای فَقْد یا ناپدید شدن از نظر است. اما نکته این است که اگرچه این جام از چشم ناپدید شده و محلِّ آن معلوم نبود، ولی از یاد و خاطرِ ایشان گم نگردیده بود و هنوز در حافظه‌ی مصریان باقی بود، زیرا در غیرِ این صورت آن‌ها جام را به کلّی از دست داده بودند. لذا به رغمِ مفقود شدنِ جام، به یاد داشتنِ آن بدین معناست که آن جام شیئی بوده است موجود با مکانِ نامعلوم. معنای ظاهریِ سخنِ ذوالنّونِ مصری، که از کتاب اللُّمَع سراجِ طوسی نقل کردیم، همان است که بیضاوی در تفسیرِ این آیه از سوره‌ی مبارکه‌ی یوسف گفته است. وقتی از نفسِ فردیِ انسان در مرحله‌ی تجربه‌ی روحانیِ وجد سخن می‌گوییم، لفظِ وجود، به طوری که قبلاً گفتیم، به معنای هستی از نظرِ معمول و متعارف نیست. در حالتِ وجد، حالِ انسان حالِ فنا است و انسانی که صاحبِ وجد است، یعنی واجد، نسبت به خویشتنِ خویش آگاهیِ فردی و شخصی ندارد. اگر صاحبِ وجد در این حال مداومت داشته باشد و پایدار بماند، در پیِ آن، خداوند را به اصطلاح می‌یابد (وَجَدَ).[۴۴] در این جا فَقَدَ در مقابلِ وَجَدَ، فاقد در برابرِ واجد، و فَقْد در برابرِ وَجْد قرار دارد. فقد در واقع از آخرین مراتبِ فناست: هنگامی که انسان، بی آن که به مرتبه‌ی بقا دست یافته باشد، به آگاهیِ خویش باز می‌گردد.

در عبارتی که از کتاب اللّمع سراجِ طوسی نقل کردیم، مفقود به معنای گم گشته از وجود یا گم گشته از مرتبه‌ی وجود است. و گفته‌اند که مفقود یعنی آن چیزی که از مرتبه‌ی وجود به مرتبه‌ی لا وجود عدول کرده است. لذا فَقْد به معنای درباختن و از دست دادنِ

۴۲) مراجعه کنید به انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۳۹. ۴۳) یوسف (۱۲): ۷۱ و ۷۲.
۴۴) مراجعه کنید به شرحِ ابوالعلاءِ عفیفی بر فصوص الحکم، ص ۳۱۰. همچنین رساله‌ی قشیریه، ۳۴، در تفسیرِ معنای وجود.

هستی است نه هستی‌یی که مفقود شده باشد. درباختن و از دست دادنِ جوهر، فقد است. بنا بر این، همان طور که ابنِ عطاء اللهِ اسکندری می‌گوید: مفقود، موجود یا شیئی بوده است که پیش از این هستی داشته و اکنون فاقدِ هستی است. از آن جا که معلوم گردید غیرِ خدا یا ما سوی الله نه در حالِ هستی است و نه در حالِ فقدانِ هستی، بنا بر این، نه موجود است و نه مفقود. این نکته که ما سوی الله، یا عالَم، عدمِ مطلق است، همان قدر خطا است که بگوییم به نحوی از انحاء موجود است. عالم با تمامِ اجزاءِ آن چیزی جز مجموعه‌ای از اَعراض نیست، و معروض یا بنیادِ همگیِ آن‌ها خداوندِ یکتا است.[۴۵] از نظرِ عارفانِ بزرگ «عالَم چیزی جز تجلّیاتِ حق تعالی نیست».[۴۶] گفتنِ این که عالَم «هست» یا وجود دارد، بدان معنا است که عالَم و تمامِ اجزاءِ آن در فاصله‌ی بینِ دو لحظه یا دو آن «به هستی در آمده و هست می‌شوند» و با تمامِ این احوال محکوم به فنا و نابودی اند؛ زیرا الاعراض لایبقی زمانین (هیچ عَرَضی در دو زمان پایدار نیست) و اعراضِ دیگر پیوسته به دنبالِ آن‌ها به کسوتِ وجود درمی‌آیند و سپس نابود می‌شوند و این سلسله‌ی حدوث و عدم همواره ادامه دارد. «وجودِ» این عالَم از دو سو محدود به عدمِ وجود است. عالم را از آن حیث که عالَم است نمی‌توان گفت که هستیِ خود را از دست داده و فاقدِ آن شده است زیرا این تلویحاً بدان معناست که قبلاً هستی داشته و اکنون آن را از دست داده و فاقدِ آن گردیده است و چنین قولی صحیح نیست، زیرا عالم هرگز در هیچ آنی حقیقتاً نبوده و وجود نداشته است. از طرفِ دیگر نمی‌توان هم گفت که عالم هستیِ خود را فاقد گردیده زیرا در واقع هرگز واجدِ هستی نبوده تا فاقدِ آن گردد. هستی به معنای مطلقِ لفظ و نه به معنای نسبیِ آن تنها از آنِ خداوند است وبس.

گفتیم که عالَم از آن حیث که عالم است هرگز در دو آن هستیِ واقعی ندارد، زیرا در واقع همیشه در حالِ زوال و نابودی است. اما عالَم به عنوانِ تجلّیِ خداوند در مظاهرِ او همواره در کسبِ فیض است؛ زیرا وجودِ مطلق به حقیقت هست و فیّاض است. ما سوی الله یا عالمِ خلقت، به طورِ کلّی، دارای دو جنبه است: یکی جنبه‌ی غیریت و سوائیّت نسبت به هستیِ مطلق، و دیگری جنبه‌ی مظهریّت که آشکار کننده‌ی وجود و

۴۵) فصوص، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۴۶) همان کتاب، ص ۸۱.

شئونِ هستیِ مطلق است و پیوسته اسماء و صفاتِ حق تعالی را بدونِ تکرار و به طرزی جدید پدیدار می‌کند. عالَم، از حیثِ جنبه‌ی نخستین، مُتَوَهَّم است، یعنی امری است که قوه‌ی واهمه‌ی نفسِ انسان برای آن وجودی مستقل قائل می‌شود اما در واقع تحقق و ثبوتی ندارد؛ اما، از حیثِ جنبه‌ی دوم، بر حسبِ کثرت‌ها و گوناگونی‌هایش، همچون آیینه‌های بی‌شماری است که یک واقعیتِ ثابت را منعکس می‌کند. لذا، حیثیتِ آیینه بودنِ عالَم از برای واقعیتی واحد و منعکس کردنِ صورِ مختلفِ این واقعیت، سبب گردیده است که آدمی آن را امری واقعی و مُحقَّق به شمار آورد. ما سوی الله یا هرآنچه غیر از خداست، از حیثِ هر دو جهتی که ذکر کردیم، مربوط و منتسب به عالَم است: عالَم از حیثِ جنبه‌ی اول نه موجود است و نه در معرضِ فَقْد، اما به لحاظِ جنبه‌ی دوم چیزی است که قبلاً بوده و هستی داشته و بعداً هستیِ خود را از دست داده و فاقدِ آن گردیده است. عالَم از حیثِ جنبه‌ی اول دارای هستیِ مستمر و واجدِ استقلال است و مرکّب از ماهیاتی است که وجود مفهوماً به آن اضافه شده است. این جنبه از عالم متعلق به مرحله‌ی عادیِ ادراکات و مفاهیمِ ماست و تأویلِ آن به مفاهیمِ علمی و فلسفی و استخراجِ احکامِ مربوط به ماهیاتِ اشیاء چیزی جز صورت‌هایِ ذهنیِ ناشی از فعالیت‌های عقلی و تجربی نیست. از این حیث، عالم هیچ و عدم است؛ زیرا نه تنها ماهیاتی که مفهوماً مقوِّمِ این عالم‌اند اموری ذهنی و بی‌بهره از وجودند، بلکه فی نفس الامر نیز در حالِ زوال و فناست و تجدّدِ مفهومیِ اشباه و امثالِ آن در ذهن سبب گردیده که آدمی برای آن دوام و استمرار قائل شود و چنین پندارد که موجودی مستقل است که وجود لازمه‌ی ذاتِ اوست. اما جهان، از حیثِ دوم، چیزی است که در هر لحظه یا هر آن فی حدّ ذاته ناپایدار و غیرِ مستمر است و سریانِ «آن» بر عالم موهِمِ وجود و هستی آن است. هر آن چیزی که در بسترِ این آناتِ متوالی و مستمر قرار گیرد، دارای هویت و وحدت پنداشته می‌شود. در واقع هویّت‌ها و تعیّن‌ها محصولِ سریانِ آناتِ متوالی است. این جنبه از عالم دارای نحوی از واقعیت است و خود بر دو قسم است: یکی جنبه‌ی هستی و بسطِ وجود در مراتبِ گوناگونِ حرکت، و دیگر جنبه‌ی اطوار و شئونِ هستی که در طیِ آن صورِ جزئی و مقیدِ هستیِ مطلق به قالبِ حس و ادراکاتِ حسی در می‌آید.

حق تعالی، از آن حیث که هستیِ مطلق است، هیچ گونه نسبتی با آنچه که ما به طورِ

جزئی می‌بینیم و ادراک می‌کنیم ندارد، همچنان که ذاتِ حق تعالی با اسماء و صفاتِ او یکسان نیست، زیرا حقیقتِ حق تعالی از حیثِ ذات منزه از هر قیدی حتی قیدِ اطلاق است و از این جهت هیچ موجودی جز خودِ او او را نتواند شناخت.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که حق تعالی هرگز همانندِ هیچ یک از مخلوقاتِ خود نیست. او نه جوهر است نه جسم است نه عَرَض؛ نه در زمان می‌گنجد و نه در مکان؛ نه اعراض بر او عارض می‌شوند و نه محل از برای جوهر و عرض است.

در فصولِ گذشته، با توجه به دو اصلِ فنا و بقا در شهودِ وجود، در بابِ نگرشِ ما بعد الطبیعی و وجودشناختیِ عالمِ خلق و ارتباطِ آن با خداوند مطالبی گفتیم. در تمامِ آنچه موردِ بحث قرار دادیم، جنبه‌های دوگانه‌ی واقعیت را، از بالاترین تا پایین‌ترین مراتبِ هستی، مکرراً موردِ اشاره قرار دادیم. اکنون نیز به همان سیاق جنبه‌های ذهنی و روان‌شناختیِ انسان را، با توجه به دو جنبه‌ی سابق الذکر و اتحادِ آن‌ها، از حیثِ تجربه‌ی تقارنِ اضداد موردِ بحث قرار می‌دهیم. تعبیری که برای تعریفِ ظرفِ زمانی و مدتِ فنا به‌کار برده شده وقت است که به معنای زمان است. مراد از وقت در اصطلاحِ عرفا منقطع شدنِ توالیِ زمانی از آگاهیِ فردیِ انسان است به نحوی که شخص در زمان قرار دارد ولی گذشته و آینده برای او زایل می‌شود. این زمانِ بی‌گذشته و بی‌آینده چیزی از سنخِ ابدیّت است که در آن آدمی مستغرق در تقارنِ اضداد[۴۷] است، چنین وقتی که فنا در ظرفِ آن وقوع پیدا می‌کند دوگونه است: یکی وقتِ منسوب به وجد که عبارت از قَلَق و اضطرابِ روحانیِ پیش از یافتِ حقیقت (وجدان) است، که حاصلِ آن شهودِ وجود است؛ و دیگری وقتِ منسوب به گم کردن و فَقد یا فقدانِ حقیقت است که آدمی آنچه قبلاً یافته بوده گم می‌کند و به آگاهیِ فردیِ خود باز می‌گردد. آنچه انسان در این وقت گم می‌کند در واقع همان خویشتنِ حقیقی و اصیلی است که ناظر بر حقیقت یا وجهِ خداوندی است. چیزی که مفقود می‌شود آن حالتی است که انسان قبل از هستیِ عینی و خارجیِ خود واجدِ آن بوده است.[۴۸] در این مرحله انسان بینشِ خود نسبت به حقیقت را

۴۷) coincidentia oppositorum

۴۸) مراجعه کنید به: کشف المحجوب، ص ۳۴۸.

از دست می‌دهد، زیرا انسان قبلاً در حالِ اتّحاد و حضور بوده و اکنون در حالِ فرق و غیبت است. ممکن است کسی که مستغرقِ وقتِ خویش است بدونِ وصول به حالِ مشاهده‌ی عیانیه، بر اثرِ فرق و جدایی گرفتارِ قبضِ عسرت شود؛ زیرا که وقت را پیدا کرده اما به مشاهده‌ی کامل نایل نگردیده است و لذا برای آنچه از دست داده دچارِ اندوهِ فراوان شود و به مرتبه‌ی آگاهیِ فردیِ عالمِ ظاهر عودت کند. البته سخنانی که از ذوالنونِ مصری نقل کردیم، در حقِّ چنین کسانی نیز صادق است. اما صاحب وقتی که به حال نیز نایل شده باشد قادر به مشاهده خواهد بود و دیگر غمِ فراق او را از پای در نخواهد آورد، زیرا آنچه در این حال دیده و احساس کرده است، یعنی مشاهده‌ی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، معرفتی یقینی به او می‌دهد که به واسطه‌ی آن از تحقّقِ ذاتیِ خود در عالمِ اِله و علمِ حق تعالی مطمئن می‌شود. این نکته مهم‌ترین و عمیق‌ترین مطلبی است که در سخنانِ ذوالنون یافته می‌شود، و از این جاست که انسان از فقدِ هستیِ خود اندوهگین نمی‌شود، زیرا فقدانِ هستی در این مرحله حاکی از آن است که او قبلاً موجود بوده و معدوم نبوده است و در غیرِ این صورت فقدانِ هستی اصلاً معنا نمی‌داشت. لذا اگر چه هستیِ خود را درباخته اما باقی به بقای حق گردیده است. از چنین حالتی به طورِ کلی به تمکین تعبیر کرده‌اند، یعنی مرتبه‌ی کمالِ روحانی که ورای آن مرتبه‌ی دیگری نیست، و پس از آن دیگر هیچ تغییری، هیچ تردیدی، و هیچ تبدّلِ وضعیتی نخواهد بود. و اگر چه او اکنون به مقامِ فرقِ ثانی نایل گردیده، اما خداوند از فکرِ او هرگونه تعلقی به ماسوای خود را پاک کرده و از این رو در همه جا خدا و شئونِ خداوندی را می‌بینند، همان طور که قرآنِ کریم می‌فرماید: فَاَینما تَولّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله (به هر کجا که روی کنید آن جا وجهِ خداست).[۴۹]

کسانی که تجربه‌ی شهودِ وجود را داشته‌اند دو دسته‌اند: دسته‌ی اول کسانی هستند که وجهی از وجوهِ وجود یا به طورِ جزئی وجود را شهود کرده‌اند، یعنی فقط مرحله‌ی اول از جنبه‌ی دومِ واقعیتِ عالم را درک کرده‌اند. به عبارتِ دیگر، یعنی فقط وجودِ مطلق را دریافته و وجوداتِ جزئی و مقیّد، از جمله وجودِ خویش، را فانی دیده‌اند و وقتی

۴۹) سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۱۵.

آگاهیِ فردیِ خود را باز می‌یابند مستعدِّ انکارِ واقعیّتِ وجوداتِ جزئی و مقید و اثباتِ وحدتِ وجودِ مطلق هستند. لکن با تمامِ این احوال، به خوبی آگاهند که شهودِ وجود تنها بخشی از معرفتِ حقیقی است وانکارِ موجوداتِ جزئی و مقیّد حالتی است که به شخصِ آن‌ها تعلّق دارد و همه‌ی حقیقت نیست. دسته‌ی دوم کسانی هستند که شهودشان نسبت به وجود کامل است و هر دو وجه از دو جنبه‌ی واقعیتِ عالم را ادراک نموده‌اند. این دسته در طیِّ شهودِ حقیقت نگاهی کامل و تامّ نسبت به واقعیت دارند. آنان وجودِ مطلق را از جمیعِ جهات و تمامیِ حرکاتِ آن نظاره می‌کنند و نسبت‌های درونیِ وجودِ مطلق نیز بر آن‌ها آشکار می‌شود. این نسبت‌ها عبارتند از ظهور و خفا و ظهورِ مجدَّدِ شئونِ وجودِ مطلق، بی آن که این تغییرات خدشه‌ای در اصلِ وحدت و یکتائیِ وجود وارد کند. آنان با چشمِ دل می‌بینند که چگونه یک اصلِ واحد، بی آن که وحدتش خدشه‌دار شود، مبدأِ ظهورِ کثَرات واقع می‌شود و باز این کثَرات ناپدید شده برخی به صورِ اصل و برخی دیگر مجدداً به صورِ متفاوت ظهور می‌کنند. کسانی که به این مرحله‌ی عالی از شهود نایل شده‌اند از اوصافِ بشریِ خویش فانی گردیده‌اند و به خویشتنِ حقیقیِ خویش دست یافته‌اند. به عبارتِ دیگر، آن‌ها به عینِ ثابتِ خود پیوسته‌اند.

به دنبالِ تجربه‌ی نوعِ دوم از شهود است که ماهیّتِ اصیلِ واقعیّات آشکار می‌شود و صاحبِ چنین تجربه‌ای از یک سو هستیِ وجودِ مطلق و از سوی دیگر اطوار و شئونِ او را، که عبارت از عالم است، مشاهده می‌کند و قادر به تمیز و تفکیک میانِ آن‌ها است.

در شهودِ وجود از نوعِ دوم یک نکته آشکار می‌شود؛ و آن این که واقعیت ماهیتی دوگانه دارد و این جهاتِ دوگانه، در عینِ تخالف و تضاد، از نوعی هماهنگی و توافقِ پویا در حرکتِ وجودی برخوردارند. از نظرِ فلسفه، حرکتِ پویای هستی، که از آن به نزول و صعود تعبیر شده، مشتمل بر واحد و کثیر، مطلق و مقیّد، ابدی و غیرِ ابدی است. در میانِ امورِ متضاد، که مکمّل و متممِ هم نیز هستند، مقوله‌ی سومی نیز هست که مابینِ وجود و عدم جای دارد و نه ابدی است و نه غیرِ ابدی. این مقوله، به اعیانِ ثابته موسوم است. اعیانِ ثابته از حیثِ مراتبِ وجود در قوسِ نزول-صعود، سببِ پیدایشِ خلقِ جدید و

تحققِ زمانِ متوالی است. ماهیتِ این زمان امری ذهنی و اعتباری است. پیش از این اشاره کردیم که در مرتبه‌ی اعیانِ ثابته است که انسان می‌تواند به شهودِ وجود نایل گردد. لذا زایل شدنِ وجودِ ذهنیِ حصولی و اوصافِ بشریِ انسان، به طریقِ اولیٰ مشتمل بر زوالِ زمانِ متوالیِ موهوم است. و از طرفِ دیگر، باز یافتنِ خویشتنِ حقیقیِ انسان، در مرحله‌ی نوعِ دومِ شهود، مشتمل بر زمانِ باقی، که فاقدِ گذشته و آینده است، نیز هست. ماهیتِ این زمان، چنان که از نامِ آن پیداست، زمانِ جاودان یا ابدیت است. ابو سعیدِ خرّاز در اشاره به این زمانِ ابدی می‌گوید: این زمان عبارت از «جمعِ بین الضّدّین» (جمع میانِ دو امرِ متضادّ) است. وقتی عرفا می‌گویند حقّ، که یکی از اسامیِ پروردگار است، ذات و گوهرِ وجود است، مقصودشان از لحاظِ فلسفی همان وجودِ مطلق است که در موجوداتِ مقیّد خود را آشکار کرده است. اما مقصودِ ایشان از این سخن این نیست که خداوند فردیّت و تشخّصِ ذاتی ندارد، یا این که یک وجودِ مبهم و مفهومِ عام است که هیچ ربطی به خدای معرّفی شده به وسیله‌ی دین ندارد. زیرا هیچ مانعی ندارد که خداوند، به عنوانِ وجودِ مطلق، تفرّد داشته و در عینِ حال صاحبِ اسماء و صفاتی باشد که در مظاهرِ عالم تجلّی نماید. تفرّد و تشخّصِ حقّ تعالیٰ عینِ وحدانیّتِ او و تجلّیاتِ او تابعِ اسماء و صفاتِ الهیّه‌ی اوست.

آنچه ما در این جا، به طورِ خلاصه در بابِ شهودِ وجود عرضه داشتیم، شَمّه‌ای از آرایِ مردانِ صاحب بصیرت در بابِ حقیقت است و ریشه‌های آن را می‌توان تا مکتبِ جنید دنبال کرد. بحث از حقیقت در این مکتب مبتنی بر نوعِ دوم از شهودِ وجود است. اصحابِ این مکتب قائل به وحدتِ متعالیِ وجود (وحدتِ وجود) هستند. نمایندگانِ برجسته‌ی این مکتب پس از جنید عبارتند از ابونصر السراج، علی هجویری، ابوالقاسم قشیری و خواجه عبدالله انصاری. امام ابو حامد محمّد غزالی نیز از بزرگانِ این مکتب است. اما خلفِ راستینِ همه‌ی این بزرگان محی الدّین ابنِ عربی است که اصولِ اساسیِ این مکتب را، به صورتِ یک نظریه‌ی فلسفی و در قالبِ تعبیرات و اصطلاحاتِ عقلی، تنظیم و تدوین کرد. از میانِ پیروانِ برجسته‌ی ابنِ عربی می‌توان به صدر الدینِ قونوی، ملاّ عبدالرّزّاقِ کاشانی، و مولانا عبدالرّحمانِ جامی، اشاره کرد. نظریه‌ی انسانِ کاملِ او را عبدالکریم جیلی بسط و تفصیل داده است. نظریه‌ی وحدتِ متعالیِ وجود را صدرالدینِ شیرازی،

مشهور به ملاّ صَدرا، نظم و تفصیلِ بیشتری بخشیده است. در فلسفه‌ی صدرالدینِ شیرازی نشانه‌هایی از آرای بزرگانی همچون ابنِ سینا، غزالی، ابنِ عربی، و سهروردی به چشم می‌خورَد.

**و الله اعلم بالصّواب**
**و الحمد لله ربّ العالمین**
**و الصلاة و السلام علی اشرف المرسلین**
**و علی آله و اصحابه و التّابعین**
**لهم باحسان الی یوم الدّین**
**آمین**

# ۵

# در بابِ ماهیّت و ذات

## طرحِ کلّیِ ساختارِ اساسیِ واقعیت در ما بعد الطبیعه‌ی اسلامی

ترجمه‌ی

**دکتر حسن میانداری**

**بسم الله الرّحمن الرّحیم**
**الحمد لله ربّ العالمین**
**الصّلاة و السّلام علی اشرف الانبیاءِ و المرسلین**

ما در معرفت‌شناسی‌مان امکانِ شناخت و واقعیّتِ اشیاء را تصدیق می‌کنیم، و درکِ حسّی و مشاهده، عقل، گزارشِ درستِ مبتنی بر مرجعیّت[1]، و شهود را منابع و روش‌های کسبِ دانش می‌شناسیم[2]. ما در موردِ مسئله‌ی طبیعتِ وجود و رابطه‌اش با واقعیتی که با تحلیل و اثباتِ عقلانی شناخته شده است، بر اساسِ دانشِ مبتنی بر حسّ و خردورزی (که ما آن‌ها را ملاک‌های معتبری برای اثباتِ حقایق می‌دانیم، و خود نیز در تحقیقات‌مان از آن‌ها بهره می‌جوییم) معتقدیم که وجود مفهومی واحد، کلّی، و انتزاعی است که در تمامِ موجودات مشترک است. ما در جای دیگر گفته‌ایم که این مفهومِ واحد، کلّی، و انتزاعی، که همه‌ی موجودات در آن مشترک‌اند، منطبق با اشیاءِ گوناگون، و در جریانِ اتّصافِ ماهیات به آن، منقسم به «قسمت‌های» عقلی می‌گردد[3]. معنای «واقعیت»، تا آن جا که مطابق با چیزی عینی در جهانِ خارجی است، یا به وجودِ شیء باز می‌گردد یا به ماهیّتِ آن[4]، و یکی از این دو، معقولِ ثانی خواهد بود، بدین معنا که مفهومی است صرفاً ذهنی که هیچ مطابقی در جهانِ خارجی ندارد. وجود در این معنا، و تنها در این

۱) authority
۲) نگاه کنید به شرحِ تفتازانی بر عقایدِ نَسَفی، قاهره، ۱۳۳۵ هـ، ص ۲۴ به بعد. نسفی نخستین فردی بود که، به صورتی موجز و با عباراتی شایسته، عقایدِ مسلمانان را به نگارش در آورد.
۳) همین کتاب، بخشِ «اسلام و فلسفه‌ی علم». ۴) دلیلِ این حالتِ «این یا آن» را پس از این آورده‌ایم.

معنا، است که صرفاً امری ذهنی و بدونِ مطابقی در جهانِ خارجی است[۵].

همچنین ما بر اساسِ روایتِ صحیح و شهودیِ مبتنی بر مرجعیّتِ قرآنِ کریم و سنّتِ پیامبرِ اکرم [ص]، و نیز بر اساسِ عقل و تجربه، معتقدیم که وجود، علاوه بر معنای فوق، هستیِ دیگری هم دارد که واقعیّتی خارجی و نه ذهنی است که با آن مفهومِ صرفاً ذهنی مطابقت دارد. این هستیِ دیگر، همان واقعیتِ وجود است، که در ذهن تصوّرِ وجود را به مثابهِ یک مفهومِ صرف به وجود می‌آورد، همان طور که تصوّرِ «اشیاء» و «ماهیّات‌شان» را ایجاد می‌کند که بهره‌های وجود به مدلولِ وجودِ مفهومی‌شان نسبت داده می‌شود. ما پیش‌تر کلیّاتِ این مطلب را ارائه کردیم[۶] و این واقعیّتِ وجود را، که **وجودِ مطلق** نیز هست، آن وجه از خداوند دانستیم که در قرآنِ کریم فراگیر و شاملِ همه چیز دانسته شده، که پس از فناءِ مخلوقات باقی می‌ماند.

تصوّرِ ما، بلافاصله پس از درکِ یک شیء، مثلاً یک انسان، به طورِ ساده این است: موجودی واقعی و عینی، با فردیّتی ویژه، که با یک واژه، مثلاً «انسان»، به آن اشاره می‌شود، و آن‌گاه که آن واژه به کار می‌رود، مدلولِ خویش را در ذهن متبادر می‌کند. این به اجمال نظرِ اوّلیّه‌ی ما راجع به یک چیز یا یک شیءِ طبیعیِ محسوس است. ذهن، آن‌گاه که راجع به تعریفِ آن شیء می‌اندیشد، در پاسخ به پرسشِ «این چیست؟» به تحلیلِ آن می‌پردازد؛ و با داوری، تمایز، روشنگری، و طبقه‌بندی به تعریفِ آن، مثلاً «حیوانِ ناطق» در موردِ «انسان»، می‌رسد. ذهن، در این فرایندِ مفهوم سازی، قادر است که «چیستی» را از وجود انتزاع کند. وجود در این جا چیزی محسوب می‌شود که به خودِ شیء نسبت داده می‌شود، چنان که گویی خصوصیتی از شیء است که به آن اضافه گشته است. این «چیستی»، ماهیّت است[۷].

---

۵) فلاسفه، متکلمان، و ما بعد الطبیعیّونِ صوفی‌مشرب، که نمایندگانِ سنّتِ فکری و مذهبیِ اسلام‌اند، همه در این امر توافق دارند.

۶) در بخشِ «اسلام و فلسفه‌ی علم».

۷) واژه‌ی لاتینیِ **quidditas** به طبیعتِ شاخص یا ویژگی‌های یک چیز دلالت دارد. این واژه، ترجمه‌ی تحت اللّفظی از ماهیّتِ عربی است. ماهیّت در عربی از ترکیبِ دو واژه‌ی **ما هو** یا **ما هی** به معنیِ «این چیست؟» است. ماهیّت پاسخ به پرسشِ «**ما هی**؟» است. به همین قرار **quidditas** در لاتین از پرسشِ

←

بدین طریق تفکیک و تمایزی ذهنی بین وجود و ماهیّت افکنده می‌شود: ماهیّت حقیقتِ شیء و وجود وصفِ آن دانسته می‌شود.

با این مطلب، دو مرحله‌ی فهم را از یکدیگر متمایز می‌کنیم. مرحله‌ی نخستینِ فهم برای تعیّنِ آن‌هاست و به اشیاءِ عینی باز می‌گردد. نظیرِ زمانی که واژه‌ی «حیوان» را درتعریفِ «انسان» به کار می‌بریم. در این جا مقولاتِ دهگانه‌ی ارسطویی اِعمال می‌شود، که عبارت‌اند از جوهر، که خمیره‌ی اصلیِ سازنده‌یْ اشیاءِ طبیعی است، کمیّت، کیفیّت، اضافه، اَینَ (مکان)، متی (زمان)، وضع، ملک، ان یفعل یا فعل، و ان ینفعل یا انفعال[۸]. به این ترتیب، عقل معقولاتِ اولیٰ یا مفاهیمِ اوّلیّه را از اشیاء، که خمیره‌ی اصلی‌اند، بر می‌گیرد. آن‌ها (اشیاء) موجوداتِ عینیِ جهانِ خارجی‌اند که مطابَق‌اند با مفاهیم و تصوّراتی که از آن‌ها اخذ می‌شوند و ما آن‌ها را معقولاتِ اولیٰ می‌خوانیم. امّا مرحله‌ی دومِ فهم نه به موضوعاتِ طبیعی که به موضوعاتِ منطقی باز می‌گردد. این مرحله مرتبط است با فرایندی ذهنی که بسیار انتزاعی است: تصوّراتِ صرفاً عقلانی‌یی که بر اساسِ قواعدِ منطق و تقسیماتِ منطقیِ جنس، نوع، و فصل به دست می‌آیند و اثبات می‌شوند. لذا در این مرحله ذهن بر خودش، محتویاتش، و طریقه‌ای که اندیشه‌های صورت‌بندی شده‌اش را می‌فهمد تأمل می‌کند. این اندیشه‌ها یا تصوّرات با هیچ چیزی در جهانِ بیرونی مطابقت ندارند، زیرا تصوّراتی نیستند که از اشیاءِ عینی اخذ

→ «quid est?» ساخته شده است. فلاسفه‌ی مسلمانِ متقدّم بودند که واژه‌ی عربیِ ماهیّة را وضع کردند. به نظرِ من، ممکن است وضعِ این واژه ملهم از این حدیثِ پیامبرِ اکرم باشد که گفت: اللّهمّ ارنی الاشیاء کما هی (بار الها اشیاء را آنچنان که هستند به من بنما). یعنی «چیستیِ» منحصر به فردِ اشیاء را به من بنما. این حدیث در تفسیرِ فخرالدینِ رازی از قرآنِ کریم، ج ۲۱، صص ۳۷ و ۳۹-۴۰ آمده است (به پاورقیِ ۲۰ نگاه کنید.) درباره‌ی این که واژه‌ی لاتینی quidditas ترجمه‌ی مستقیم از عربی است نگاه کنید به ا. م. گویچون: La Philosophic D'Avicenne et son Influence en Europe médiévale، پاریس، ۱۹۵۱، ص ۱۰۱.

۸) واژه‌های یونانیِ این مقولاتِ عشر بدین ترتیب‌اند: جوهر ousīa؛ کمیّت posōn؛ کیفیت: poiōn؛ اضافه prosti؛ اَینَ pou؛ مَتیٰ pote؛ وضع keīsthai؛ مِلک ēchein؛ فعل poiēn؛ انفعال passion؛ نگاه کنید به تعریفاتِ جرجانی، ص ۲۴۳؛ و کشّافِ تهانَوی، V، ۱۲۱۱. همچنین نگاه کنید به واژه‌نامه‌ی فلسفی (قاموسِ فلسفیِ فارسی-عربی) از سهیل محسن افنان، بیروت، دار المشرق، ۱۹۶۹، ص ۲۴۶، ستون‌های ۱ و ۲.

شده باشند، بلکه تصوّراتِ تصوّرات اند، نظیرِ تصوّرِ «حیوانِ ناطق» که از تصوّرِ دیگری (انسان) اخذ شده است. تصوّراتی نظیرِ این‌ها معقولاتِ ثانیه خوانده می‌شوند. از توضیحی که آوردیم آشکار است که حقیقتِ یک شیء، که مطابق با قواعدِ منطق و تقسیماتِ منطقیِ جنس، نوع، و فصل درک می‌شود، به ماهیّت، در مقابلِ وجود، باز می‌گردد؛ به این معنی که ماهیّت حقیقتِ شیء است، و متمایز از وجود؛ و در ذهن به وجود متّصف می‌شود. ارتباطِ ماهیّت و وجود، به ترتیب، شبیهِ رابطه‌ی موضوع و محمول است. بنا بر اینْ نگرش، وجود یک معقولِ ثانوی است که مطابقِ هیچ چیز در جهانِ خارجی نیست.

اما ماهیّت را می‌توان به گونه‌ی دیگری هم فهمید. در مقابلِ فهمِ منطقی از ماهیّت، که در پاسخ به پرسشِ «این چیست؟» می‌آید، مثلاً «حیوانِ ناطق» در موردِ «انسان»، می‌توان فهمِ وجودشناختی هم از ماهیّت داشت، یعنی «آنچه شیء با آن همان چیزی می‌شود که هست». تفاوتِ این دو معنیِ ماهیّت، این است که در حالتِ نخست تنها به جنس، در ارتباط با نوع، اشاره می‌کند زیرا «حیوانِ ناطق» جنسی است که با آن نوعِ «انسان» تعریف می‌شود؛ در صورتی که در حالتِ دوم همیشه به موجوداتِ خاصّ اشاره می‌شود، نظیرِ تک‌تکِ اشیائی که مقولاتِ دهگانه به آن‌ها نسبت داده می‌شود، مانندِ یک انسانِ خاصّ.

هنگامی که ماهیّتِ یک شیء را در نظر می‌گیریم، یا آن را چیزی فی نفسه تلقّی می‌کنیم که در جهانِ خارج وجود دارد یا چیزی که در ذهن موجود است. طبیعتِ ماهیّت، آنچنان که عقل در می‌یابدش، سه اعتبار دارد[۹]:

---

۹) تحلیل و صورت‌بندیِ سامان‌مندِ طبیعتِ ماهیّت، آنچنان که عقل در می‌یابدش، اول بار به توسطِ ابنِ سینا بوده است. نگاه کنید به **شفا، منطق**، و مدخلِ او، ویراسته‌ی ج. قنواتی، محمود الغدیری، و فؤاد الاهوانی. قاهره، ۱۹۵۳، صص ۱۵، ۳۴؛ نیز صص ۶۵-۷۷. در این جا و به اختصار تکمله‌ای بر رابطه‌ی بینِ ماهیّت و عواملِ سازنده‌اش، چنان که ابنِ سینا ارائه کرده و آن را دارای سه اعتبار شناخته، آمده است. همچنین نگاه کنید به **شرحِ غرر الفرائدِ** سبزواری، ویراسته‌ی م. محقّق و ت. ایزوتسو. تهران، ۱۹۶۹، صص ۱۳۱ و ذیلش؛ و **ما بعد الطّبیعه‌ی سبزواری**، ترجمه‌ی [انگلیسیِ] م. محقّق و ت. ایزوتسو، نیویورک، ۱۹۷۷، XXXI؛ صص ۱۴۴-۱۴۶.

۱. مجرّده یا تجریدیِ محض، که به هیچ چیز یا هیچ ذهنی ارتباط ندارد[۱۰]. ماهیّت در این اعتبار کاملاً مستقل است و نمی‌تواند به هیچ تصوّرِ دیگری منتسَب شود. مثلاً تصوّرِ «حیوان» چنان که فی نفسه هست، چیزی نیست مگر صرفِ «حیوان» و نمی‌تواند محمولِ تصورِ «انسان» قرار گیرد، زیرا معنیِ «انسان» چیزی بیش از صرفِ «حیوان» است. در این حالتِ انتزاعیِ صرف، هیچ تصورِ دیگری نمی‌تواند با آن ترکیب شود، تا با هم واحدِ معناداری را بسازند. اگر در این حالت تصوّرِ «ناطق» به «حیوان» افزوده شود، ترکیبِ متلائمی را نخواهند ساخت، زیرا نمی‌توان نطق را به صرفِ «حیوان» نسبت داد.

۲. مطلقه، یا نامتعیّنِ مطلق، که به سببِ عدمِ ارتباط با چیزی و آزادیِ پیوستن با تک‌تکِ اشیاء نامحدود است. این اعتبارِ ماهیّت در موردِ تصوّرِ «حیوان»، دیگر محدود به صرفِ «حیوان» نیست، بلکه نامتعیّن است و می‌تواند محمولِ دیگر تصورات قرار گیرد و ترکیبِ متلائمی را بسازد. آن گاه که در این حالت تصورِ «ناطق» محمولِ «حیوان» قرار می‌گیرد، ترکیبی می‌سازد که همان تصورِ «انسان» است. «حیوان» در این حالت می‌تواند محمولِ «انسان» قرار گیرد، زیرا حیوانیّت و نطق عناصرِ تشکیل دهنده‌ی انسان‌اند.

۳. شبیه به حالتِ (۲) و حاضر در ذهن[۱۱]، آن‌جا که عوارضِ مختلفی نظیرِ محمول گشتن، کلّیّت، جزئیّت، و نظایرشان را می‌پذیرد. چون ماهیّت در این جا حالتی مختلط دارد، مخلوطه نامیده می‌شود؛ زیرا در این جا تصوّرِ «حیوان» به آنچه پیش‌تر در جهانِ بیرونی و با خصوصیّتِ «نطق» تحقّق یافته است اشاره می‌کند. «حیوان» در این معنا به موجودی در جهانِ بیرونی اشاره می‌کند، مثلاً به یک انسانِ خاصّ.

ماهیّت، آنچنان که عقل آن را در هیئتِ این سه اعتبار در نظر می‌گیرد، در حالتِ نخست بشرطِ لاشیء یا «مشروط به عدمِ ارتباط با چیزی»؛ در حالتِ دوم لا بشرطِ شیء یا

---

۱۰) معنیِ «نامرتبط با هیچ ذهنی» در این جا آن است که هیچ شیءِ مشخّصی در ذهن نیست، ذهن در این جا متوجهِ هیچ شیءِ خاصّی نیست.
۱۱) «حاضر در ذهن» یعنی ذهن در این جا واقعاً متوجّهِ موضوعِ خاص است.

«نامشروط به عدمِ ارتباط با چیزی»؛ و در حالتِ سوم بشرطِ شیء یا «مشروط به چیزی» گفته می‌شود[۱۲]. ماهیّت به اعتبارِ اوّل ماده؛ به اعتبارِ دوم جنس؛ به اعتبارِ سوم نوع است[۱۳].

ترکیبِ دو معنای ماهیّت (یعنی معانیِ منطقی و وجودشناختی) در یک ماهیّتِ خاصّ، یا ماهیّتِ نوعیّه[۱۴]، چیزی نیست مگر نفس الشیء، یا خودِ شیء.[۱۵] هنگامی که گفته می‌شود ماهیّت حقیقتِ شیء یا خودِ شیء است، منظورِ این معنا ترکیبی از آن دو معنا است. ما به واقع با تفتازانی هم‌آواییم، آن جا که می‌گوید:

واقعیتِ یک شیء (حقیقة الشّیء) و ماهیّتش چیزهایی هستند که شیء با آن‌ها همان می‌شود که هست (ما به الشّیء هُوَ هُوَ)، نظیرِ «حیوانِ ناطق» در ارتباط «با انسان»، بر خلافِ «حیوانِ ضاحک» یا «حیوانِ کاتب»، زیرا می‌توان «انسان» را بدونِ آن‌ها (خندیدن و نوشتن) تصوّر کرد، چون این‌ها از عوارضِ انسان‌اند. افزون بر این، می‌توان گفت: هنگامی که شیء را به اعتبارِ تحقّقِ خارجیش در نظر می‌گیریم، حقیقت است؛ هنگامی که تشخّص و فردیّتش را در نظر می‌گیریم، هویّت است؛ و هنگامی که بدونِ اعتبارِ این دو (تحقّق و تشخّص) در نظرش

۱۲) نگاه کنید به اشارات و تنبیهاتِ ابن سینا، با حواشی نصیرالدینِ طوسی (ویراسته‌ی سلیمان دنیا، چاپِ دوم)، دار المعارف بمصر، قاهره، ۱۹۷۱، ۴ جلد) ج ۱، صص ۱۸۴-۱۸۵. همچنین بنگرید به المواقف فی علم الکلام از عضدالدین عبدالرحمن بن احمد ایجی (عالم الکتب، بیروت، [بی تا]، توزیع مکتب النّبی، قاهره، و مکتب سعدالدین، دمشق). مرصاد ثانی که شاملِ دوازده مقصد است، صص ۵۹-۶۸. درباره‌ی سه اعتبارِ ماهیت که در بالا به اجمال آمد، نگاه کنید به مقصدِ ثانی، ص ۶۰. همین مطالب که در مواقف آمده است در کشّاف، V، ص ۱۳۱۴ هم آمده است.

۱۳) اشارات و تنبیهات، ج ۱، ص ۱۸۴. واژه‌ی ماده به معنیِ خمیره‌ی اصلی است که واژه‌ی هیولیٰ، از hylê یونانی، هم به همین معناست. اما مادّه بیشتر بر مادّه‌ی بنیادی، که کون و فساد می‌پذیرد، دلالت دارد.

۱۴) نظیرِ آنچه که در اعتبارِ سومِ ماهیت تشریح شد، که با اعتبارِ دوم ترکیب می‌شود؛ لذاست که مخلوط یا آمیخته نامیده شده است.

۱۵) نفس الشیء، در ارتباط با ماهیتِ منطقیّون، به معنای خاصِّ منطقی است و همان ماهیّتِ اعتباری است، که برساخته‌ی ذهن است. ماهیتِ نوعی افرادِ متساوی دارد، و آنچه که برای یک فرد ضروری است برای دیگری هم ضروری است؛ مثلاً در موردِ «انسان» آنچه که برای زید ضروری است برای عمرو هم ضروری است؛ بر خلافِ ماهیّتِ جنس که افرادش متساوی نیستند. و مثلاً در موردِ «حیوان»، لازمه‌ی انسانیّت به عنوانِ نوعی حیوان «نطق» است، ولی لازمه‌ی دیگر حیوانات نیست. نگاه کنید به تعریفات صص ۲۰۵-۲۰۶؛ کشّاف، V، ص ۱۳۱۳.

می‌گیریم، ماهیّت است. ما بر آنیم که شیء موجود است؛ ثبوت دارد؛ متحقّق است؛ وجود دارد؛ و موجود می‌شود؛ و این‌ها اصطلاحاتی مترادف‌اند و معانی‌شان بدیهی است.[۱۶]

در قطعه‌ی فوق، که در اوایلِ شرحِ تفتازانی بر عقائدِ نَسَفی آمده است، حقیقت و ماهیّت ترکیب شده شیء را آن چیزی که هست می‌گردانند. زیرا ماهیّت در معنای خاصِ منطقی‌اش، صرفاً امری ذهنی و معقولِ ثانوی است و هیچ مطابَقی در عالمِ خارج ندارد؛ در صورتی که متکلّمین در وهله‌ی اول نه با موجوداتِ ذهنی، که با واقعیّاتِ خارجِ ذهنی، نظیرِ آنچه که بلاواسطه درک می‌شود، مانندِ مرحله‌ی نخستِ درکِ اشیاء، سروکار دارند. لذا آن‌ها حقیقت را آنچه که تحقُّقِ خارجی دارد می‌دانند، و ترکیبِ حقیقت و ماهیّت را در معنای منطقیش همان ماهیّت به معنای کلّیِ وجودشناختی‌اش می‌شمارند، که به ذاتِ واقعی دلالت می‌کند و یک امرِ عینیِ خارجی، یک موجود، یک شیءِ مدلول یا مطابَقِ آن است. بنا بر این، آن‌ها با این ترکیب می‌خواهند مفهومی بسازند که به واقعیّتی خارجِ ذهن اشاره کند، مفهومی که معقولِ اوّلی باشد.

آن‌جا که تفتازانی در شرحِ نَسَفی می‌گوید حقیقتِ شیء ثابت است، اشاره به اعتبارِ سومِ ماهیّت بر اساسِ طرحِ ابنِ سینا دارد.[۱۷] و آن‌جا که گفت حقیقت شیء و ماهیّتش هستند، که «شیء با آن‌ها همان می‌شود که هست»، مقصودش این است که در منطق با این‌ها جنس یا نوعِ شیء مشخّص می‌گردد. «حیوان» به تنهایی «انسان» نیست، بلکه طبیعتِ موجودی است بدونِ تعیینِ شکلِ خاصّش.[۱۸] به همین ترتیب «ناطق» هم به تنهایی انسان نیست، بلکه با محمولِ حیوان واقع گشتن، و بر اساسِ اصلِ فصل، نوعِ خاصِّ انسان مشخّص می‌شود و تعریف می‌یابد. ترکیبِ «ناطق» و «حیوان» «انسان» را تعریف می‌کند؛ اما ماهیّتِ «انسان» آن ترکیب نیست. انسان انسان است.[۱۹] انسانیت یا انسان‌بودن آن‌گاه که فی نفسه لحاظ شود، چیزی نیست که مشترک بینِ موجوداتی نظیرِ

۱۶) شرح العقائد، ص ۱۶-۱۷. ترجمه‌ی من [به انگلیسی].

۱۷) عقاید، ص ۱۶.

۱۸) یعنی، چنان که در اعتبارِ دومِ ماهیّت دیدیم، لا بشرط شیء است.

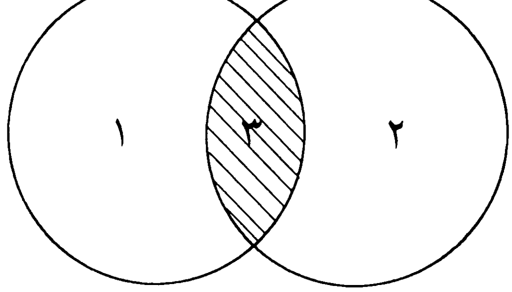
۱۹) نگاه کنید به‌شرحِ اسفراینی بر شرحِ تفتازانی بر عقاید، صص ۱۶-۱۷. این‌هم از ابنِ‌سینا اخذ شده است.

انسان باشد، یا آن‌ها گیرندگانی باشند که بتوانند آن را دریافت کنند. انسان بودن فی نفسه امری سلبی است (یا چیزی است که مشروط به عدمِ مرتبط بودن با چیزی یا بشرطِ لا شیء است)؛ و تنها هنگامی به چیزی به اسمِ زید اشاره می‌کند که به همان صورت به چیزی به اسمِ عمرو اشاره کند، و تنها به این صورت است که به یک فردِ موجودِ واحد و مشخّص دلالت می‌کند. انسان بودن یا انسانیّت فی نفسه نه آن چیزی است که در زید هست و نه آن چیزی که در او نیست، زیرا انسانیّت در زید و آنچه که در او نیست اعتباراتِ ذهنی‌اند که تنها پس از اتّصافِ زید به هر یک از آن‌ها متّصل یا منفصل از او شمرده می‌شوند.[20] در سیاقِ واقعیت، یعنی از این دید که چیزی پیش‌تر تحقّق یافته باشد، آن جا که اشیاء بی‌استثنا جزئی و منفرد اند، ماهیّتِ یک انسان آن است که با آن انسانِ خاصّی می‌گردد، لذا نمایانگرِ واقعیتِ چیزی است که اگر با انسان ملاحظه شود آن انسانِ خاصّ می‌شود. حال هیچ چیز هویّتِ یک انسان را مشخّص نمی‌سازد، نه فصل (جزء)، نظیرِ «ناطق»، و نه عرَض، نظیرِ خندیدن؛ مگر خودِ نفسِ او. این موجود، آن‌گاه که در ارتباط با انسانی که این هویّت یا خودِ نفسِ اوست در نظر گرفته شود، غیرِ خودِ او است. مثلاً آن‌گاه که می‌گوییم این فرد از نفس و بدن تشکیل شده است، مقصودمان آن است که آن فرد نه نفس است و نه بدن، بلکه چیزِ سومی است مرکب از آن دو. فخرالدّین رازی در تفسیرش به همین مطلب اشاره دارد، آن جا که می‌گوید علمِ ضروری دست‌یافتنی است، زیرا چیزی وجود دارد که هر انسانی آن‌گاه که می‌گوید «من» به آن اشاره می‌کند. این چیز یا جسم است، یا عَرَض، یا ترکیبی از این دو، یا چیزی متفاوت از این دو؛ یا چیزِ ثالثی است مرکب از این دو، یعنی از ترکیبِ دو چیز، امرِ سومی پدید می‌آید.[21] از این بیان آشکار است که ماهیّتِ موجودی مرکب، مساوی با خودِ ترکیب نیست، هر چند که ماهیّت خود امری مرکب است، چنان‌که در شکلِ زیر نشان داده شده

۲۰) نگاه کنید به مواقف. مرصدِ دوم، مقصدِ اول، صص ۵۹-۶۰.

۲۱) نگاه کنید به تفسیرِ آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی بنی اسرائیل (۱۷) در تفسیرِ عظیم القدر در قرآنِ کریم، تفسیر کبیر، قاهره، ۱۹۳۴، ۳۲ جلدی، ج ۲۱، صص ۳۹-۴۰. نظرِ رازی راجع به هویّتِ انسان نهایتاً از ابنِ سینا اخذ شده است. نگاه کنید به احوال النفسِ ابنِ سینا، ویراسته‌ی ف. ا. احوانی، قاهره، ۱۹۵۲، فصلِ ۱. برای توضیحِ کلماتِ جسم و مرکّب که در بالا آمده نگاه کنید به کشّاف، I، صص ۷۵-۷۸، تحتِ عنوانِ الانسان. درباره‌ی این موجودِ سوم به مثابهِ ماهیّتِ یک شیء، نگاه کنید به مواقف، ص ۱۳.

است.[۲۲] آنچه که در بالا آوردیم تنها برای مجسّم کردنِ ساده‌ی مقصودمان است.




اگر دایره‌ی ۱ نمایانگرِ جنس («حیوان») باشد و دایره‌ی ۲ نمایانگرِ فصل («ناطق»)، آن‌گاه دایره‌ی ۳ نمایانگرِ نوع («انسان») خواهد بود. به همین ترتیب اگر ۱ نمایانگرِ مادّه و ۲ نمایانگرِ صورت باشد، آن‌گاه ۳ نمایانگرِ جسم خواهد بود. بنا بر این، باز در موردِ انسان (هم منطقاً در حالتِ نخست، و هم وجوداً در حالتِ دوم) اگر دایره‌ی ۱ نمایانگرِ جسمِ مرکب باشد که به شکلِ خاصِّ انسانی یعنی بدن[۲۳] در آمده است و دایره‌ی ۲ نمایانگرِ نفسِ حسّاس و ناطق باشد، آن‌گاه دایره‌ی ۳ نمایانگرِ انسان خواهد بود. حقیقتِ انسان نفسِ اوست، نه جسم و نه روح، نه مادّه و نه صورت، نه حیوان و نه ناطق.

اینک در تعریفِ حقیقت به «آنچه که یک شیء با آن همان می‌شود که هست» (ما بِهِ الشیء هُوَ هُوَ)، که می‌تواند بدین صورت هم بیان شود: آنچه که با آن خودش می‌شود (ما بِهِ هُوَ هُوَ) حرفِ بـ در بِهِ (یا حرفِ با در ترجمه‌ی فارسی) علّیّت یا سببیّت را می‌رساند، که داخلی‌ترین لایه‌های وجودیِ شیء را می‌سازد. این معنا به علّت یا سببی اشاره دارد که یک شیء با آن خودِ همان شیء می‌شود، نظیرِ علّتِ فاعلی و فاعل. امّا اِشکالِ

۲۲) در این شکلِ ساده دایره‌های ۱ و ۲ نمایانگرِ اجزاءِ یک مرکّب اند، و بخشِ شماره‌ی ۳ ترکیبی از ۱ و ۲ است ولی مساوی با آن‌ها نیست بلکه موجودی مجزّا است. حتّی اگر دو دایره بر روی هم بیفتند، بر نتیجه، که دایره‌ی سوم مساوی با ترکیبِ آن دو دایره نیست، اثری نخواهد گذارد؛ بلکه باز ترکیبی مجزّا و فی نفسه است. این نتیجه‌ای است که ابنِ سینا به آن رسیده است.

۲۳) تفاوت بینِ جسم و بدن آن است که اولی ماده‌ای است که طبیعتِ سه بعدی دارد و می‌تواند بدونِ از دست دادنِ هویّتش تقسیم شود و همچنان جسم باقی بماند؛ اما در دومی، که به آن جسد هم گفته می‌شود، تمامِ اعضا حضور دارند و نمی‌توان بدونِ از دست دادنِ هویّتش، تقسیمش نمود. اولی جسمی است که به جنسِ کمّیّت دلالت دارد، در صورتی که دومی جسمی است که به جنسِ حیوان باز می‌گردد.

این نظر آن است که ممکن است گفته شود فاعل فی الواقع آن است که با آن شیء موجود می‌شود، نه آن که با آن شیء خودش می‌گردد، زیرا آنچه که شیء را این شیءِ خاصّ می‌گرداند آن چیزی است که شیء را متمایز از دیگران می‌سازد نه آن که آن را موجود می‌گرداند که در همه چیز مشترک است.[۲۴] به این ترتیب، به سببِ طبیعتِ مبهمِ خودِ واقعیّت، علّتِ یک چیز (علة الشیء)، برای تبدیلش به واقعیّتِ یک چیز (حقیقة الشیء)، می‌بایست هم شاملِ علتِ وجود (علة الوجود) باشد و هم علتِ ماهیّت (علة الماهیّه)؛ و این از به کار رفتنِ دو بارِ ضمیرِ شخصی (هُوَ هُوَ) هویدا است، یکی از این دو بیانگرِ علتِ وجود و دیگری بیانگرِ علتِ ماهیّت است و هر دو تشکیل دهنده‌ی علّتِ شیء اند.

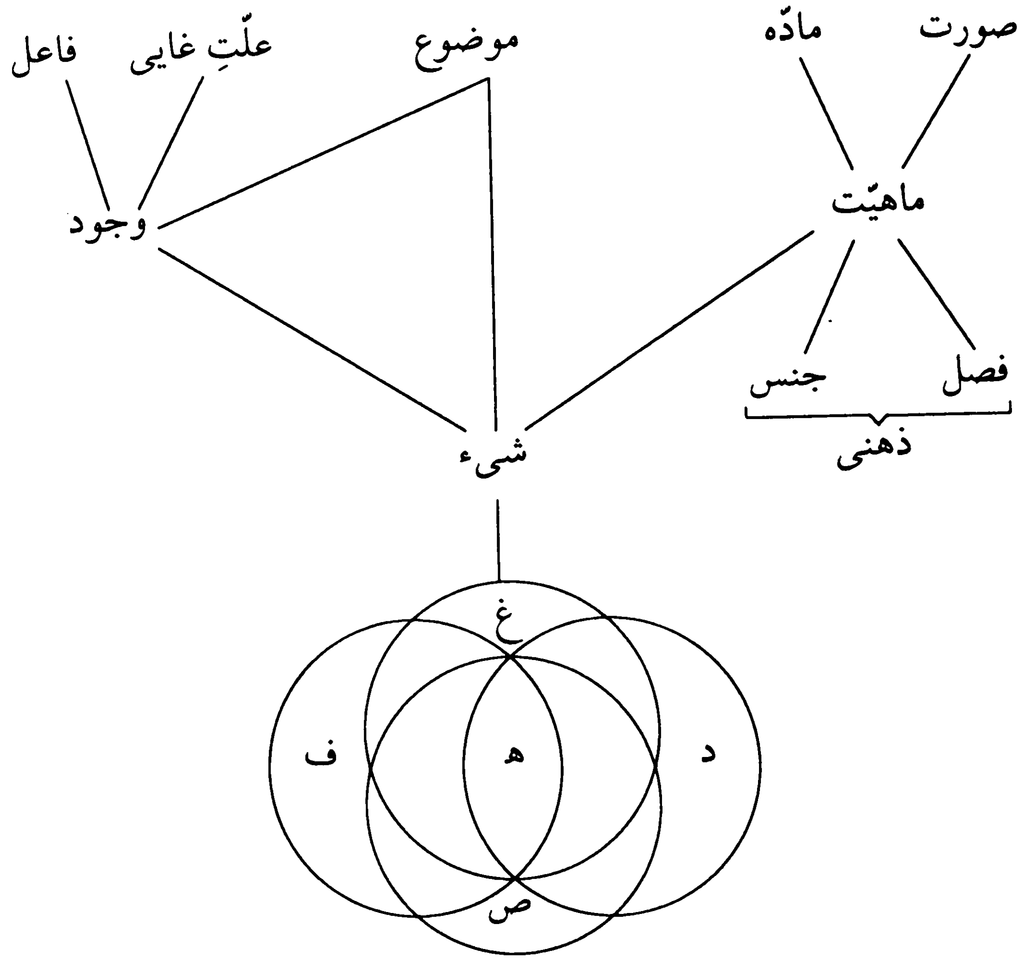
هم وجود و هم ماهیّت به یک موجودِ واحد دلالت می‌کنند، به هستنده‌ی واقعی و طبیعتِ ذاتش. علّتِ یک چیز آن است که آن چیز برای چیز بودن به آن وابسته است. این علّت دو نوعِ منطقی دارد: ۱. علّتِ ماهیّت که به سببِ آن ماهیّت، از ترکیبِ اجزاءش، ساخته می‌شود؛ ۲. علّتِ وجود که ماهیّت، که از اجزاءش ساخته شده، برای کسبِ وجودِ خارجی، بدان وابسته است.[۲۵] اگر وجودِ ذهنیِ شیء موردِ نظر باشد، جنس وفصل عللِ ماهیّت اند، و اگر وجودِ خارجی مطمحِ نظر باشد، مادّه و صورت، که از این‌ها علّتِ مادّی و علّتِ صوری اقتباس می‌گردد، علل ماهیّت اند. در موردِ علّتِ وجود، آن‌ها فاعل، غایت، و موضوع اند؛ دو علّتِ نخست به ترتیب دالّ بر علّتِ فاعلی و علّتِ غائی اند.[۲۶]

۲۴) نگاه کنید به کشّاف، II، عنوانِ الحقیقة، صص ۳۳۱-۳۳۲.

۲۵) نگاه کنید به تعریفات، ص ۱۶۰، تحتِ عنوانِ علّة الشيء.

۲۶) نگاه کنید به اشارات و تنبیهات، ج ۱، صص ۱۵۴-۱۵۵؛ همچنین ما بعد الطّبیعه، ترجمه‌ی پ. موروج، نیویورک، ۱۹۷۳، فصلِ ۱۵، صص ۴۱-۴۴؛ همچنین فصلِ ۲۰، صص ۵۰-۵۳. ماده زمینه یا قابلی است که وجودش با دریافتِ جوهری چون صورت تحقّق می‌یابد. صورت جنبه‌ی جوهریِ هر چیز و ذاتش می‌باشد. علّتِ مادّی جزءِ تشکیل دهنده‌ی (مثل چوب) یک چیز (مثل صندلی) است که بالقوه می‌تواند صورتِ (مثل شکل) آن چیز را به خود بگیرد. علّتِ صوری آن چیزی است که مادّه را متحقّق می‌سازد و کاملش می‌کند. همچون صورتِ صندلی که به چوب نسبت داده می‌شود (ما بعد الطبیعه، ص ۴۱)؛ علّتِ فاعلی آغازگرِ افعالی است که به تحقّقِ آن چیز یا موجود می‌انجامند، نظیرِ بنّا که ساختمانی را می‌سازد. اگر علّتِ غایی یا هدفِ خانه در ذهنِ سازنده نقش نبسته بود، او آن خانه را نمی‌ساخت، و صورتِ خانه تحقّق نمی‌یافت، و خانه از اجزاءِ متنوّعش ساخته نمی‌شد (ما بعد الطبیعه، ص ۴۲). همچنین نگاه کنید به مواقف (موقف دوم، مرصدِ پنجم، مقصدِ اول)، ص ۸۵؛ برای تمامِ مبحثِ علت و معلول نگاه کنید به ←

علّتِ یک شیء را، چنان که در بالا به اجمال آوردیم، می‌توان چنین به تصویر کشید:




د = مادّه　　　　ف = فاعل

ص = صورت　　　ه= ماهیّت　　　غ = غایت

طرحِ فوق نمایانگرِ ساختارِ مفهومیِ یک شیءِ واقعی در سطحِ تفکّر است. در این سطح، علّتِ یک شیء، چنان که از بـ ی علّی بـر مـی‌آید، لازم مـی‌آورد کـه دوگـانگیِ (اثنینیة) بینِ ماهیّت و وجود برقرار باشد. امّا در سطحِ وجودِ واقعی، تنها یک امرِ واحدِ

← صص ۸۵-۹۵؛ کشّاف، IV، صص ۱۰۳۹-۱۰۴۰. علّتِ یک شیء، چنان که در بالا به اجمال آوردیم، دالّ بر علّتِ مستقیم یا قریبه است، نه علّتِ غیرِ مستقیم یا بعیده. برای بحث و توضیحِ مسئله‌ی دو ضمیرِ شخصی، نگاه کنید به شرحِ ابراهیم اسفراینی و خیالی بر شرح العقائد تفتازانی، پیشین، صـص ۱۶-۱۷. مطالبی را که اسفراینی و خَیالی در ایـن ارتـباط آورده‌انـد، تـهانوی در کشّـاف بـه کـار بـرده است، II، صص ۳۳۱-۳۳۲، تحتِ عنوانِ الحقیقة.

عینی وجود دارد و آن مرکّب از ماهیّت و وجودی است که در سطحِ تفکّر جدای از هم دانسته می‌شوند. در تعریفِ: «ما بِهِ الشیء هو هو» (آنچه که شیء با آن همان می‌شود که هست) یا «آنچه با آن او اوست»، اولین ضمیر از دو ضمیرِ شخصی (هو هو: او اوست)، به چیزی دلالت می‌کند که به سببِ آن، شیء همان شیء می‌شود (الامر الّذی بسببهِ الشّیء ذلک الشّیء)، و ضمیرِ دوم به امری باز می‌گردد که به سببِ آن، این شیء خودِ همان امر می‌شود (الامر الذی بسببه الشّیء هو ذلک الامر)[۲۷]، ضمیرِ اول به خودش بودن و ضمیرِ دوم به تحقّق دلالت می‌کند. تحقّق یافتن به وجودِ شیء اشاره دارد، که مشترک ما بینِ تمامِ موجودات است؛ و خودش بودن به ماهیّتش دلالت دارد که آن را از تمامِ موجوداتِ دیگر متمایز می‌گرداند. بنا بر نظرِ خیالی مرجعِ یکی از ضمایر، موصول است[۲۸]، و تهانوی یک ضمیر را کافی می‌داند[۲۹]، که به وجود باز می‌گردد، و چون هر دو به یک چیز (الشّیء) دلالت می‌کنند، یکی را زائد می‌شمرد[۳۰]، لذا می‌توان آن را از تعریف حذف کرد و گفت ما به الشّیء هو[۳۱]، به معنیِ ما به الشّیء هو الشّیء[۳۲] (آنچه با آن، شیء آن شیء می‌گردد). با این نگرش، دیگر دوگانگیِ وجود و ماهیّت رخت می‌بندد و امری حقیقی نمی‌شود بلکه تنها ظاهری و رأی ذهن می‌گردد.

امّا مسئله به این سادگی هم نیست که بتوان با صرفِ بحثِ لفظی حلّش نمود. اگر مسئله صرفاً منطقی بود شاید این راهِ حلّ برای مسئله‌ی دوگانگی در صورت‌بندیِ تعریفِ فوق موفّق بود، یعنی این موضع اتّخاذ می‌شد که ماهیّت همان واقعیّت است که یک موجودِ ذهنی به اسمِ وجود به آن نسبت داده می‌شود. امّا چه مسئله را به صورتِ منطقی بنگریم و چه وجودشناختی، ماهیّت و وجود دو امرِ متفاوت اند[۳۳]، و با این وصف

۲۷) کشّاف، II، ص ۳۳۱.

۲۸) یعنی به مدلولِ واژه‌ی «آنچه» باز می‌گردد که معنایش مرتبط است با «آن» که در ترکیبِ «با آن» در تعریف آمده است، شرح العقاید، ص ۱۶.

۲۹) کشّاف، II، ص ۳۳۲.

۳۰) همچنین بنگرید به نظریاتِ اسفراینی و خیالی در شرح العقاید، ص ۱۶.

۳۱) کشّاف، II، ص ۳۳۳، و V، ص ۱۳۱۳.

۳۲) پیشین، V، ص ۱۳۱۳، و شرح العقاید، ص ۱۶.

۳۳) این موافقِ موضعِ متکلّمین، صوفیه، و فلاسفه است (به استثناءِ اشاعره که قائل‌اند به این که نمی‌توان ماهیّت و وجود را جدای از هم دانست و این که دوگانگیِ ماهیّت و وجود صرفاً امری ذهنی است). نگاه کنید به شرح حجة الصّدق نورالدّین الرّانیری، از خودم، کوالالامپور، ۱۹۸۶، صص ۳۰۳-۳۰۵، ۳۴۰-۳۴۱.

در آنِ واحد به یک چیزِ واقعیِ یگانه دلالت می‌کنند. در موردِ این واقعیّت که این دو محمول می‌توانند به یک چیز نسبت داده شوند، به قدرِ کافی روشن است که یک شیء فی نفسه دو جنبه دارد که با آن‌ها مطابق است، ولی معنای «واقعیت» تنها به یکی از آن‌ها اطلاق می‌شود. امکان ندارد که هر دو در عینِ حال واقعی باشند، زیرا اگر چنین بود دیگر یک شیء وحدتِ وجودیش را به عنوانِ یک شیءِ واحد از دست می‌داد و دو چیزِ متفاوت می‌گشت؛ این هم ممکن نیست که هیچ یک از این‌ها واقعی نباشند، زیرا در این صورت شیء واقعیّتش را به کلّ از دست می‌داد. یکی از ماهیّت یا وجود، خودِ شیء فی نفسه است؛ و با این فرض، یکی از آن‌ها زاید بر دیگری است، یعنی یکی از آن‌ها می‌بایست اضافی باشد و ساختاری ذهنی داشته باشد که هیچ مطابَقی در جهانِ خارجی ندارد و به تعبیرِ دیگر معقولِ ثانی است؛ در صورتی که آن که معنای «واقعیّت» به آن اطلاق می‌شود همانی خواهد بود که مطابَقی واقعی و عینی در جهانِ خارجی دارد، و معقولِ اول است.

خوب، حالا هر چیزی واقعیّتی دارد که با آن همان می‌شود که هست، و این واقعیّت باعثِ چیزی بودنِ شیء و در عینِ حال تفاوتِ ذاتیِ آن با چیزهایی که آن نیست می‌شود. واقعیّت به این معنا همان ذات است. آن گاه که ما راجع به «ذاتِ» یک شیء سخن می‌گوییم، صرفاً به ماهیّتش اشاره نمی‌کنیم، زیرا خودِ ماهیّت، چنان که پیش‌تر اشاره کردیم، مبهم است و می‌تواند به معنیِ امری منطقی یا امری وجودشناختی باشد. افزون بر این، این ابهام به مسئله‌ی کلّیِ خلطِ فهمِ معنای ذات و رابطه‌اش با وجود انجامیده است، زیرا عموماً بینِ ماهیّتِ منطقی و وجودشناختی اشتباه می‌کنند. سرانجام، ماهیّت، بنا بر طبیعتش، تنها می‌تواند مبنای تمایزِ اشیاء باشد، در صورتی که واقعیت، که ما ذاتش می‌دانیم، علاوه بر این که مبنای تمایزِ اشیاء هم هست، در عینِ حال مبنای هویّت در شیئیتِ اشیاء نیز می‌باشد. زیرا ذات، برای آن که دالّ بر امری واقعی و نه صرفاً ذهنیِ بدونِ مطابَقِ واقعی در جهانِ خارجی باشد، می‌بایست بر آن چیزی دلالت کند که یک شیء را امری منفرد با هویّتی خاصّ و متمایز از چیزهای دیگر می‌گرداند، و همچنین می‌بایست بر آنچه که مقوّمِ خودِ جوهرِ آن چیز است نیز دلالت کند فلذا می‌بایست تنها به ماهیّت به معنای وجودشناختی مرتبط باشد. باید به خاطر داشت که تقسیمِ ماهیّت و

وجود یک تقسیمِ ذهنی است و در جهانِ خارج از ذهن چنین تقسیمی رخ نمی‌دهد، زیرا در آن جا ماهیّت و وجود با هم نمایانگرِ یک واقعیّتِ واحد اند. بدین ترتیب ما نمی‌گوییم که ماهیّت و وجود واقعاً یکی هستند و این تنها ذهن است که آن‌ها را دو امرِ متفاوت لحاظ می‌کند؛ ما برآنیم که ماهیّت و وجود، چه در ذهن و چه در خارج از آن، واقعاً دو امرِ متفاوت اند، امّا ماهیّتِ وجودشناختی، برخلافِ ماهیّتِ منطقی، متقابل با وجود نیست، زیرا جوهرِ اصلیش وجود است و امری ذهنی نیست که مطابَقی واقعی در جهانِ خارجی نداشته باشد. وجود، در معنای کلّیش، مشترک ما بینِ تمامِ چیزها است، در صورتی که ماهیّت چنین نیست. ماهیّت تنها به این معنی مشترک در همه‌ی چیزهاست که هر چیزی ماهیّتی دارد، ولی مشترک ما بین تمامِ چیزهای مختلف نیست. بنا بر این، ماهیّت در یک معنای خاصّ مشترک مابینِ همه‌ی چیزهاست. این، شاملِ هم ماهیّتِ منطقی و هم ماهیّتِ وجودشناختی است. لیکن چون ماهیّتِ وجودشناختی اساساً و از جنبه‌ای خاصّ سرشتی وجودی دارد، به یک معنای کلّی مشترک مابینِ تمامِ چیزهاست، معنایی که ماهیّتِ منطقی بدین طریق ندارد. مقصودِ ما از ذات، ماهیّت در این معنای کلی است.

موضعِ ما آن است که وجود، و نه ماهیّت، واقعی است، و امری ذهنی به اسمِ ماهیّت به آن نسبت داده می‌شود.[۳۴] اشکالِ اساسیِ آن‌هایی که معتقدند ماهیّت، و نه وجود، واقعیّتِ بنیادین را تشکیل می‌دهد، این است که اگر ماهیّت واقعیتِ بنیادین بود و وجود تنها وصفی که ذهن به ماهیت نسبت داده، معنایش این می‌شد که ماهیّت به گونه‌ای پیش از اتّصاف به وجود، وجود داشته باشد، نتیجه‌ای که نامعقول است. لیکن ممکن است آن‌ها به این اعتراض کنند و بگویند که اگر اتّصاف به وجود چیزی باشد که در ذهن رخ می‌دهد، نتیجه می‌شود که تکثّرِ موجودات نیز صرفاً امری ذهنی است، ولی وجود داشتنِ یک موجودِ خاصّ در ذهن نیست. بدین معنی ماهیّت واقعاً متّصف به وجود نمی‌گردد. در این استدلال، آنچه که آن‌ها بیان می‌کنند این است که وجود در عالمِ خارج وجود ندارد. پاسخِ ما به این، آن است که اگر مقصود از وجود این نباشد که طبیعتی

۳۴) ماهیّت به معنای خاصِّ منطقی.

ذهنی دارد، بلکه چیزی است که واقعاً و مستقلّ از ذهنِ ما هست، چنان نظری مسئله‌ی موجود بودنِ ماهیّت پیش از اتّصافش به وجود را حلّ نمی‌کند. زیرا ما می‌گوییم که وجود باید فی الواقع وجود داشته باشد، چون اگر وجود نمی‌داشت، اصولاً هیچ چیزی وجود نمی‌یافت. در این برهان چون ثابت شده است که تالی (این که اصلاً هیچ چیزی وجود ندارد) کاذب است، نتیجه می‌شود که مقدّم (این که وجود فی الواقع موجود نیست) هم کاذب است. افزون بر این، اگر ماهیّت، از جنبه‌ی خاصّی، چیزی غیر از وجود باشد، موضعِ آن‌ها در استدلال‌شان مسئله‌ی طبیعتِ ذاتیِ ماهیّت را حلّ نمی‌کند. از طرفِ دیگر، چون موضعِ ما این است که وجود واقعیّتِ بنیادین است و ماهیّاتِ حقیقی فی الواقع انحاءِ وجودند، مسئله‌ی وجودِ ماهیّات پیش از اتّصافشان به وجود اصلاً پیش نمی‌آید، زیرا ماهیّات که انحاءِ وجودند، نمی‌توانند به حالتِ وجودِ باطنی، پیش از اتّصافشان به وجودِ خارجی، موجود باشند.

به حدِّ کافی آشکار است که وجود و ماهیّت در ذهن دو امرِ متفاوت‌اند؛ امّا در سطحِ واقعیّتِ خارجی، در ابتدا ممکن است به نظر برسد که گویی ما وجود را با ماهیّت یکی دانسته‌ایم، زیرا گفته‌ایم که ماهیّت، در معنای خاصِّ منطقی‌اش، چیزی نیست مگر امری ذهنی، نه واقعی، و این که ماهیّت در معنای کلّیِ وجودشناختی‌اش تنها حدِّ وجود است؛ بنا بر این، ماهیّت فی الواقع همان وجود است که خود را به شکلِ خاصّی در می‌آورد و ماهیّت تفسیرِ ذهن از حدودِ این موجودِ خاصّ است. امّا این برابرسازیِ ظاهریِ وجود با ماهیّت، مشکلِ واقعی نیست، زیرا اگر چه ذهن ماهیّت را «وجودی می‌کند» ولی فی الواقع تنها نحوه‌ی وجود، وجودِ تعیّن یافته یا محدود، است و از این نتیجه نمی‌شود که این وجودِ متعیّن و محدود عینِ وجودِ نامتعیّن و نامحدود است. بنا بر این، آنچه که ذهن به عنوانِ ماهیت می‌شناسد، فی الواقع حدِّ متعیّن کننده و اصلِ متمایزگرِ وجود است که وجود در حرکتِ وجودیش آشکار می‌کند؛ و از این حدودِ متعیّن کننده، واقعیّاتِ متکثّر و متنوّع در جهانِ خارجی خلق می‌شوند. بنا بر این دیگاه، همان طور که ماهیّت و وجود در سطحِ فکری یکی نیستند، در سطحِ وجودِ خارجی هم یکی نیستند.[۳۵]

۳۵) نگاه کنید به ما بعد الطّبیعه‌ی سبزواری، ترجمه از عربی [به انگلیسی] توسطِ مهدی محقّق و توشیهیکو

ذاتِ یک شیء، موجود بودنِ عینی است که هویت، ماهیت یا خودِ نفسِ آن شیء است، و تمامِ این واژه‌ها با هم حقیقتِ شیء را تشکیل می‌دهند. تعریفی که ما از ذات به دست دادیم، دو جزءِ متفاوت دارد: یکی به جوهرِ اصلی‌یی که اشیاء از آن ساخته شده‌اند باز می‌گردد و «موجود بودنِ» چیزها به آن اشاره دارد، و این جوهرِ اصلی وجود است؛ دیگری اشاره دارد به آنچه که اشیاء را متمایز از یکدیگر می‌سازد، که فصلِ آن‌ها باشد[۳۶]، و این ماهیّت است. ما بر اساسِ این تعریف از ذات، آن را کلّی‌تر از ماهیّت می‌دانیم. ذات نه تنها شاملِ فصل، بلکه شاملِ جوهرِ یک چیز هم می‌شود، در صورتی که ماهیّت تنها به فصل دلالت می‌کند. بنا بر این، ذات، وجود به علاوه‌ی ماهیّت است. به سببِ وجودِ عنصرِ وجود در تعریفِ ما از ذات، ذات شاملِ جنبه‌ی دائمیِ وجود است در مقابلِ جنبه‌ی متغیّر یا زوال‌پذیر و پدیداری، که دوام ندارد.

موجود بودنِ چیزها را می‌توان به دو معنای متفاوت فهمید:

۱. به مثابهِ امری ظاهری، که ظاهرِ وجود است. در این حالت موجود بودن به موجوداتِ جهانِ خارجیِ حسّ و تجربه‌ی حسّی (جهانِ اشیاءِ تجربی) دلالت دارد. مقصود از موجود بودن، حتّی در این حالت، نه تنها شاملِ موجوداتِ عینیِ اساسیِ طبیعی و ایستا است، بلکه اشاره دارد به موجودیّت یا حرکتِ وجودیِ نسبیِ ما بعد الطبیعی و پویایی که در پسِ آن موجوداتِ عین جریان دارد و از خود چیزهایی را می‌آفریند که جهانِ فناپذیر و نو شونده را تشکیل می‌دهند؛ جهانی که چون فی نفسه در نظر گرفته شود، خیالی خواهد بود، زیرا دائماً در زوال است و بنا بر این وجود ندارد مگر در خیالِ خیال‌پردازِ حسّاسی؛ و با این وصف، چون وابسته به منشأِ بنیادینِ ما بعد الطبیعیش لحاظ شود، که این تجلّیِ آن است و دائم نو می‌شود، واقعی خواهد بود. بنا بر این، موجود بودن نه تنها دالّ بر موجوداتی است که جهانِ متکثّر و متنوّعِ حسّ و تجربه‌ی

---

← ایزوتسو، نیویورک، ۱۹۷۷. ملاهادیِ سبزواری شارحِ بزرگِ ملاصدرا بود. به گمانِ ما بهترین و تحلیلی‌ترین ما بعد الطّبیعه‌ی اسلامی را به انگلیسی پروفسور ت. ایزوتسو نوشته است، به ویژه مفهوم و واقعیّتِ وجود، توکیو، ۱۹۷۱. همچنین بنگرید به شرح حجة، خودم، صص ۳۳۶ و ذیلش و مراجعی که در پاورقی‌های ۴۷۹-۴۸۵، در صفحاتِ ۳۳۶-۳۳۸ آمده است.

۳۶) مقصودِ ما از فصل، فصلِ منطقی نیست، بلکه اصلِ تمایزِ وجودشناختیِ اشیاء است.

حسّی را می‌سازند، بلکه همچنین به نو شوندگیِ مدامِ ناشی از سریانِ **وجودِ** پویا و خلاّقِ بنیادین‌شان هم **دلالت** دارد که آن اشیاء را موجود می‌سازد.

۲. به مثابهِ امری باطنی، که باطنِ وجود است. در این حالت موجود بودن به امرِ دائمی، متعالی، و پویایی **دلالت** دارد که اصلِ بنیادینِ معنای (۱) است. این معنا هم دو وجه دارد: (الف) به مثابهِ یک فعل، و (ب) به مثابهِ یک نحوه. این معنا به آن **منشأِ** ما بعد الطّبیعی‌یی اشاره دارد که ما **واقعیّت-حقیقت** (حقّ) خوانده‌ایمش.

مکرّراً گفته‌ایم که **واقعیّت-حقیقت** وجهی از خداوند است که پس از فنای مخلوقات باقی می‌ماند (یبقی)، همچنین وجودِ مطلق است. مقصودِ ما از «مطلق»، حالتِ عدمِ تعیّنِ صرف است. وجودِ خداوند (نه آن وجهِ خاصِّ او آنچنان که فی نفسه هست، و به تعبیرِ دیگر ذات او) درجه‌ای متعالی‌تر از این حالتِ عدم تعیّنِ صرف است. این درجه واقعاً متعالی‌تر از آن است که حتّی قیدِ اطلاق به آن نسبت داده شود؛ زیرا این قید، فی الواقع، شرطی است که وجود را به قیدی محدود می‌کند و آن را متعیّن می‌سازد، و بدین ترتیب قیدی است که ذهن بر درجاتِ مختلفِ وجودِ معقول و محسوس اعتبار می‌کند (تقیّد). به دیگر سخن، وجودِ مطلق، به مثابهِ وجهی از وجوهِ خداوند، شبیهِ اوّلین اعتبارِ ماهیّت است که پیش‌تر آوردیم (بشرطِ لا شیء)، که گاهی ابنِ سینا آن را کلّیِ طبیعی می‌خواند[۳۷]،

۳۷) تعریفِ کلیِ طبیعی: معقولِ تجریدیِ خالص، که با ارتباط با هیچ چیزی مشروط نمی‌شود؛ بنا بر این نه موجود است و نه معدوم، نه کلی است و نه جزئی، چرا که این‌ها دالّ بر نوعی ارتباطند. کلیِ طبیعی، ماهیّتِ من حیثِ هِیَ هِیَ (چنان که فی نفسه هست) است، یعنی مشروط به نامرتبط بودن به چیزی، یا بشرط لا شیء. بنگرید به تعریفاتِ جرجانی، قاهره، ۱۳۵۷ ه، ص ۲۰۵، تحتِ عنوانِ ماهیة الشّیء. ابتدا ابنِ سینا بود که در ارتباط با یکی از اعتبارهای ماهیّت، اندیشه‌ی کلیِ طبیعی را صورت‌بندی نمود. ما بعد الطّبیعیّون و شارحانِ ابنِ عربی، نظیرِ صدرالدّین قونوی، داوود قیصری، عبدالرّزّاق کاشانی و نورالدّین جامی از این سه اعتبارِ ماهیّت استفاده کرده‌اند ولی آن‌ها را برای وجود به کار برده‌اند و نه ماهیّت. ایشان مطلبِ دیگری را هم گفته‌اند: این که وجود، پیش از اعتبارِ نخستِ ماهیّت، اعتبارِ دیگری دارد، که لا بشرط بودن و یا اصلاً مشروط نبودن است، و این اعتبارِ وجود به واجب الوجود باز می‌گردد که ذاتش عینِ وجودش است (بنگرید به شرحِ فصوصِ کاشانی، ص ۴). بنا بر این، در نزدِ ما بعد الطّبیعیّونِ صوفی مشرب، وجود چهار اعتبار دارد: نخستینِ آن نامشروط بودن به هیچ شرطی است که همان ذاتِ باری است در وجهِ محجوبش که ناشناخته است و به جز برای خودش ناشناختنی هم هست. طرحِ تنزّلِ وجودشناختیِ وجودِ مطلق را در صفحاتِ بعد و نیز پاورقیِ ۵۷ ملاحظه کنید.

الّا این که ذهنی نیست و واقعی است، ایستا نیست و پویا است. مقصودِ ما از عدمِ تعیّنِ مطلق را نباید آن حالتِ ایستای وجود فهمید، و فی الواقع وجود هیچ گاه حالتِ ایستایی ندارد، زیرا طبیعتِ خداوند که ذات و وجودش عینِ هم اند، پویا است؛ او «هر روزی در کاری است»[۳۸] (الرّحمٰن (۵۵): ۲۹)، «او را نه غنودگی فرامی‌گیرد و نه خواب» (بقره (۲): ۲۵۵). با تمثیل به «دم» و «بازدم» این فعالیّتِ پویا توصیف شده است، که به بیانِ واژه‌های خالقِ خداوند باز می‌گردد، و با قبض و بسط؛ که بسط بیانگرِ فعلِ به وجود آوردن و قبض بیانگرِ فعلِ بازگشت به عدم است. این فعالیّتِ خلق، فرایندی مدام است، هر چند که محتوای این فرایند غیرِ ابدی است. چون در ذهن به ملاحظه‌ی محتوای این فرایند می‌پردازیم، تطوّرِ عدم به وجود (و دوباره بازگشت به عدم)، با تعبیرِ تنزّلِ **مطلق** از درجه‌ی عدمِ تعیّن به تعیّن، تشخّص، و تفرّد توصیف می‌شود.

وجود، در تنزّلش از اطلاق به دایره‌ی امکان، خود را به صورتِ موجوداتِ مجزّا، متعیّن و مشخّص در می‌آورد، شبیهِ رنگ‌های مختلفِ تجزیه شده از منشور، و آن‌ها این جهان را با تمامِ اجزاءش می‌سازند، و وجود بدین ترتیب حجاب یا ستری بر خویش می‌کشد. و دقیقاً هم حجابی بر خویشتن می‌گردد، زیرا خود را به فاهمه و اراده‌ی ما، به صورتِ حدودی متکثّر و متنوّع می‌نمایاند، و ذهنِ ما آن‌ها را به صورتِ اشیاءِ قائم به ذات و مجزّا در می‌یابد، و به آن‌ها به مثابهِ ماهیّاتی «وجود می‌بخشد». سرشتِ واقعیِ ماهیّات، مستقلّ از ذهنِ ما، حدود و انحاءِ باطنیِ فعلِ وجودند؛ و چون فاهمه و اراده‌ی ما، بنا بر طبیعتِ‌شان، تنها بر حدود و انحاءِ فعلِ وجود کارگرند، وجود بِما هُوَ وجود کاملاً مستور می‌گردد و دستیابیِ عقلی و ذهنیِ ما به آن برای همیشه نامیسور. تعیّن‌ها، تعدیل‌ها، تشخّص‌ها، و تفرّدهای وجود نمایانگرِ حرکتی می‌شوند که وجوداً منقطع است، هرچند که خودِ حرکتِ وجود فی نفسه مدام است. زیرا وجود همیشه در فعل است و حدود و انحاءِ باطنیِ خویش را وجود می‌بخشد و سپس از بین‌شان می‌برد، و با موجوداتِ دیگر امّا شبیه، جایگزین می‌نماید، چنان که هیچ گاه در دو لحظه‌ی پیاپی به یک هیئت باقی نمی‌ماند، بلکه مدام استعدادهای وجودیِ خویش را، مطابق با اَشکالِ

۳۸) ترجمه‌های آیات به فارسی، از ترجمه‌ی قرآنِ آقایِ محمد خواجوی است. ـ م.

آینده‌شان، تحقّق می‌بخشد. بنا بر این، طبیعتِ واقعی و مستقلّ از ذهنِ ماهیّات، که حدود و انحاءِ باطنیِ فعلِ وجودند و در سطحِ حسّ و تجربه‌ی حسّی ظاهر می‌شوند، وجودی منقطع دارد، زیرا در دو لحظه باقی نمی‌ماند. بنا بر این، ماهیّات واقعاً، و بر حسبِ مقولات، «عَرَض» اند و به وجود متّصف می‌شوند؛ و چون عرض‌اند و در دو لحظه از زمان باقی نمی‌مانند اشیاءِ جهانِ تجربی، که متشکّل از آن‌هاست، در فنای وجودشناختیِ دائمی اند. در لحظه‌ای که جهان با تمامِ اجزائش از بین می‌رود، جهانِ مشابهِ دیگری جایش را می‌گیرد، این هم به همان سرنوشت دچار می‌شود، و این روند به همین ترتیب تا ابد تکرار می‌شود. این، خَلقِ مدام است. از لحظه‌ای به لحظه‌ی دیگر، جهانی جدید، خَلقی جدید، به وجود می‌آید؛ و چون این فرایند مستدام است و ما قادر نیستیم که از این حجابِ لطیف عبور کنیم قوّه‌ی متوهّمه و متخیّله ما را به این باور سوق می‌دهد که تنها یک جهان وجود دارد که متشکّل از اشیاءِ مجزا، منفرد، و جزئی است و وجودِ این‌ها به همان صورتِ کثرت و تفرّقِ خویش باقی می‌ماند. بنا بر این، آنچه که واقعاً به نظرِ ما می‌آید چهره‌ی حقیقیِ جهان نیست (چرا که آن چهره از دیدگانِ ما می‌گریزد) بلکه فی الواقع یک سلسله جهان‌های مشابهی است که به سرعت در پیِ هم می‌آیند و خود را در حسّ و تصوّرِ ما جهانی با وجودِ واحد، یگانه، و مستدام می‌نمایانند.

امّا جهان واجدِ جنبه‌ی دیگری است که بهره‌ای از واقعیّت دارد و این جنبه از جهان، به لحاظِ این که نحوه‌ی وجود است، در هر لحظه وجودِ واقعی دارد، زیرا جوهرش وجود است.

چنان که پیش‌تر وصف کردیم، **وجودِ مطلق** دائماً در حرکتِ وجودیِ بسط است؛ به معنیِ جامع و شاملِ نشرِ وجودی. او از حدِّ اقلِّ تعیّن تا تعیّنِ بیشتر، بدونِ اختلال در وحدتِ اساسی‌اش، به اَشکالِ باطنیِ خویش محدود می‌شود و در سطحِ وجودِ جزئی به صورتِ موجوداتِ متکثّر، متنوّع، شخصی، و فردی در می‌آید. پدیدار گشتن موجودات در صحنه‌ی وجود هم‌زمان با عدم‌شان است و ناپدیدگشتن‌شان هم‌زمان با پدیدارگشتنِ موجوداتی شبیهِ خودشان است. انبساط الوجود یا بسطِ **وجودِ مطلق**، فرایندِ خَلقِ وجودیِ مدام و پیوسته است که متضمّنِ پدیدارگشتن، ناپدید شدن، و جایگزین گشتنِ هم‌زمانِ

موجوداتِ دیگرِ مشابه است. انبساطِ وجود، از زاویه‌ی دیگر، چیزی نیست مگر فرایندِ مستدامِ خَلقِ جدید.[۳۹]

بنا بر این، در سطحِ موجوداتِ جزئی، واقعیّت «آن است که شیء با آن همان می‌شود که هست» (ما بِهِ الشّیء هُوَ هُوَ). حال یک شیء در این سطح و بر اساسِ نگرشِ خَلقِ جدید، تنها به نظر می‌رسد که در تمامِ زمان‌هایی که وجود دارد، واحد و یگانه است، ولی فی الواقع شیئی که در یک لحظه هست، همانی نیست که در لحظه‌ی بعد جای آن را می‌گیرد. یک شیءِ واحد نیست که از لحظه‌ای به لحظه‌ی دیگر ظاهر می‌شود، ناپدید می‌گردد، و دوباره پدیدار می‌شود، بلکه دو چیزِ متفاوت است که به سببِ پدیدار گشتنِ پیاپی و سریع‌شان با صورتی متشابه، و به سببِ عدمِ آگاهیِ ما از وضعیّتِ واقعی، به نظر می‌رسد و فکر می‌شود که یک شیءِ واحد است. امّا با این وصف که شیء فی الواقع اشیاءِ متفاوتی است، وحدت و هویّتِ اصلی‌اش باقی می‌ماند و حفظ می‌شود. حقیقت آن است که بقای وحدت و هویّت نه به سببِ خودِ شیء که دائماً بی‌دوام است (نه این که چیزی هست که دائماً در زوالِ تدریجی است) بلکه به علّتِ ذات یا عینِ ثابت[۴۰] آن است. حال هرچند آن ذات هم متحمّلِ روندِ پدیدار شدن، ناپدید گشتن، و مجدّداً پدیدار شدن در جهانِ معقولِ اعیان می‌شود، به طوری که مستلزمِ انقطاعِ وجودیش است، امّا همیشه

۳۹) هر چند متکلّمانِ اشعری از همان ابتدا ما بعد الطّبیعه‌ی خویش را مرتبط با ذرّات و اعراض صورت‌بندی کردند تا طبیعتِ هستی را تبیین کنند، نظریّه‌ی ایشان بیشتر مرتبط است با نو شدنِ مکرّرِ اعراض، و نه جوهر. ابنِ عربی بود که نظریّه‌ی فرایندِ مدامِ خَلقِ جدید را مبتنی بر منشأِ قرآنی‌اش صورت‌بندی نمود (مثلاً نگاه کنید به فصوص، صص ۱۲۵-۱۲۶). تعبیرِ قرآنیِ خَلقِ جدید در سوره‌ی قاف (۵۰): ۱۵ آمده است.

۴۰) واژه‌ی عین، معانیِ بسیاری دارد. برخی فرهنگ نویسان می‌گویند بیش از ۱۰۰ معنی دارد. قرآنِ کریم هفده معنی بیان می‌کند. معنای عینِ ثابت در سیاقِ بحثِ ما، «منشأِ اصلی»، «وجودِ شخصی» یک چیز، «ویژگی‌های ممیّزه»، یک «موجود»، «خودِ ذات»، «نفس»، و «درونی‌ترین سرشتِ» یک چیز است. واژه‌ی «ثابت» دالّ بر چیزی «متعیّن و بادوام»، «غیرِمتحرک» یا «غیرِ قابلِ انتقال» از مکانش، «پابرجا»، و «دائماً محفوظ» است. عینِ ثابت در معنایی که مرادِ ماست چیزی شبیه به ذاتِ مستدام، یا «نمونه‌ی اصلیِ دائمی» است. واژه‌ی archetype (که از دو جزءِ یونانیِ archē+typon ساخته شده است) در فلسفه‌ی یونانیِ متقدّم، دالّ بر «آنچه که در ابتدا بوده است» یا «اصلِ اوّلیه» بود، بعدها به معنیِ «جوهر» یا «عنصرِ اساسی» به کار رفت؛ ارسطو آن را به معنای «اصلِ فعلیّت بخش» یا «علّت» به کار برد. معنای آن به طور کلی مدلِ اصلی و اوّلیّه است که چیزها از آن ساخته شده‌اند.

به صورت و هویّتِ اصلی‌اش دوباره ظاهر می‌شود، بنا بر این، مدام بقایِ جدید باز می‌یابد، و این صورت و هویّتِ اصلی، حاویِ تمامِ حالاتِ آینده‌ی خویش است، لذا در هر لحظه از بازتوانیش صورتی بالقوّه که نهفته در آن است، در پیِ اَشکالِ پیشین، فعلیّت می‌یابد. بنا بر این، هرچه که استعدادهای درونیِ آن است و در جهانِ حسّ و تجربه‌ی حسی به صورتِ اشیاءِ متفاوتِ بسیار تحقّق می‌یابد، همیشه وحدت و هویّتش را به عنوانِ یک شیءِ واحد حفظ می‌کند. به این دلیل است که ذات در حالتِ عینیّتش، ثابت و دائمی، و با حفظِ هویّتِ اصلی‌اش، باقی می‌ماند. «آنچه که شیء با آن همان می‌شود که هست» تنها می‌تواند دالّ بر چیزی باشد که هویّتش باقی بماند، چیزی که در میانِ تغییرات ثابت می‌ماند، و این آن، که حقیقتِ شیء یا ماهیّتِ واقعی و حقیقیِ شیء است، عینِ ثابتِ شیء است.

بنا بر این، مقصودِ ما از آنچه پیش‌تر گفتیم، که ذات مساوی است با ماهیّت به‌علاوه‌ی وجود، این بوده است که این ماهیّت فی الواقع وجودِ در فعل است که خود را محدود می‌کند و به شکلِ خاصی در می‌آورد. حال این فعلِ خود محدودگرداندن به شکلِ خاصّ، یعنی وجوددهیِ وجود، وجودی مقطّع دارد، امّا مرتّب مشابهینی جایگزین می‌شوند. مشابهین، توابعِ ملازمی هستند که از استعدادهای ذاتیِ اعیان صادر می‌شوند، و اعیان در این جریان به صورتِ سامانمندی تحقّق می‌یابند، به گونه‌ای که در حینِ فعلیّت‌یابیِ مکرّر، حالاتِ آینده‌ی خویش را آشکار می‌سازند.

از توضیحی که تا به این جا داشتیم دو مطلب آشکار می‌شود: ذات در سطحِ اشیاءِ تجربی، که ماهیّتش می‌خوانیم، هر چند ظاهرِ مستدامش واقعی است، ولی با این وصف در دو لحظه‌ی پیاپی ثابت باقی نمی‌ماند و، بنا بر این، طبیعتِ عَرَضی دارد، اما در سطحِ واقعیّاتِ اصیل در قلمروِ اعیان، هر چند که در آن جا هم ماهیّت که ما ذات می‌خوانیمش در ارتباط با **وجودِ مطلق** از جنسِ اعراض است ولی مدام صورت و هویّتِ اصلی‌اش را نو به نو باز می‌یابد. بنا بر این، ذات یا ماهیّتِ وجودشناختی مطابق با ساختارِ فنا-بقائش دو وجه دارد: از یک سو زایل می‌شود و از سوی دیگر باقی می‌ماند. وجهه‌ی نخست تجلّی و مجلای وجهه‌ی دوم است. در طیِّ فرایندِ فناء و بقاءِ واقعیّات است که تغییر پدید

می‌آید. فی الواقع این ساختارِ وجودیِ فناء-بقاء، شاملِ تمامِ واقعیّات است و منشأِ آن طبیعتِ دوگانه‌ی **اسماءِ الهی** است.[۴۱]

ما، در عینِ حالی که می‌گوییم وجود واقعیتِ اساسیِ مشترکِ همه‌ی چیزهاست، اذعان هم داریم که بینِ وجود و واقعیتِ یک شیء، و همچنین بینِ خودِ واقعیاتِ اشیاءِ گوناگون، تفاوتی هست، همچنین اذعان داریم که بینِ آن‌ها همسانی هم هست؛ زیرا واقعیتِ وجود آن است که چیزها با آن متمایز از یکدیگر می‌شوند، و در عینِ حال آن است که با آن، هویّتِ مشترکی دارند.

چنان که گفته‌ایم واقعیّتِ وجود، نه مفهومِ آن، ایستا نیست، بلکه پویاست و در یک فرایندِ مدامِ ظهور است. چون ظهورِ وجود به انحاءِ گوناگون را خود-متنوّع نمودن در نظر بگیریم می‌بینیم که وجود خود را به درجاتِ قیاسیِ مختلف می‌نمایاند و از درجه‌ی عدمِ ظهور و عدمِ تعیّن تا درجاتِ مختلفِ ظهور و تعیّن بسط می‌یابد، تا می‌رسد به درجه‌ی حسّ و تجربه‌ی حسّی، که جهانِ اشیاءِ تجربی است. چون هر چیزی با درجاتِ مختلفِ ظهور و تعیّن نسبت به وجود عَرَض است، همه چیز برای همیشه غرق در وجود است. به علاوه، آنچه که غرق در وجود است، در «تپش‌های» پیاپیِ وجود، خود را درمی‌بازد، سپس به شکلِ مشابه، و نه همان شیءِ قبلی، بازمی‌یابد، و این چیزی نیست مگر شکلِ مشابهی از وجود. استثناءِ این روندِ بازآفرینیِ مدامِ مشابهان، ذاتِ پابرجای اعیانِ ثابته است، که هویّتِ اصلی‌شان مرتّب بازسازی می‌شود؛ لذا هرچند آن‌ها ابدی نیستند، به این معنی که وجودشان منقطع است، اما به سببِ آن که هویّاتِ اصلی‌شان دوباره باز می‌گردد، مدام ثبوتِ خویش را باز می‌یابند، زیرا علومِ* خداوندند و نمی‌توانند زوال یابند. به سببِ درجاتِ گوناگونِ ظهور و تعیّنی که وجود از طریق‌شان بسط می‌یابد، و درجاتِ گوناگونِ بیانِ وجودشناختی‌یی که وجود متحمّلش می‌شود، ظهورِ وجود در یک درجه، و به انحاءِ گوناگون در آن درجه، قوی‌تر از درجه‌ی پیش و ضعیف‌تر از

۴۱) فصوص، صص ۷۹ و ۱۰۴. همچنین نگاه کنید به ص ۱۸۸ کتاب و ما بعدش.

*) Ideas

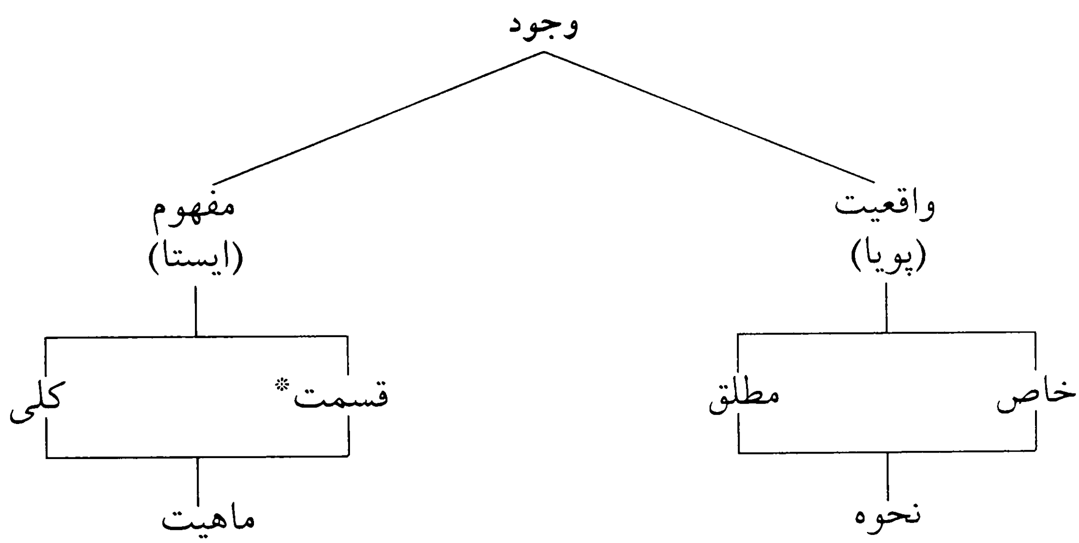
درجه‌ی بعدی است؛ کامل‌تر از درجه‌ی پیش و ناقص‌تر از درجه‌ی بعدی است؛ مقدّم بر درجه‌ی پیش و متأخّر از درجه‌ی بعدی است[۴۲]، و قس علی هذا در یک ترتیبِ نزولی. کثرتِ موجوداتِ حاصله، نه ناشی از حقیقتِ یگانه‌ی وجود، بلکه به سببِ وجهه‌های گوناگونِ گیرندگانِ وجود در درجاتِ مختلف، مطابق با قدرت و ضعف، کمال و نقص، و تقدّم و تأخّرِ هر درجه، است. بنا بر این، کثرتِ موجودات لطمه‌ای به وحدتِ وجود نمی‌زند، زیرا هر موجود، یک نحوه‌ی وجود است و شأنِ وجودشناختیِ متفاوتی ندارد. بنا بر این، وجود به نحوِ سیستماتیک مبهم است، زیرا خود را به درجاتِ قیاسی‌یی که کوشیدیم معنایش را منتقل سازیم متظاهر می‌کند. این درجه‌بندیِ قیاسی و ابهامِ سیستماتیک تشکیک خوانده می‌شود.[۴۳] تشکیک اساساً به معنای به تردید یا حیرت‌افکنیِ کسی یا چیزی است. در موردِ ما نحن فیه، که وجود باشد، ابهامِ آن به نحوی سیستماتیک در همه چیز ساری است و باعثِ حیرت می‌شود، زیرا وجود با انحاء و جوانبِ مختلف و گوناگونِ خویش باعثِ اختلافِ اشیاء از یکدیگر می‌شود؛ و در عینِ حال، اطلاقِ وجود باعثِ وحدتِ اشیاء با یکدیگر است. وجود، در آنِ واحد، هم باعثِ وحدت و هم تفرق، هم همسانی و هم افتراق است. بنا بر این، و در سیاقِ تشکیک، می‌بینیم که تمایز بینِ مفهوم و واقعیّتِ وجود صرفاً طبیعتِ ایستای مفهومِ وجود در قیاس با طبیعتِ پویای واقعیّتِ وجود نیست، بلکه تفاوتِ آشکاری میانِ اطلاقِ وجود و وجودِ جزئی و متعیّن، بر حسبِ قدرت و ضعف و تقدّم و تأخّر، وجود دارد، که نمی‌تواند در

---

۴۲) نه تقدّم و تأخّرِ زمانی، بلکه چیزی نظیرِ دست و انگشترِ انگشت.

۴۳) نگاه کنید به تعریفات، صص ۶۰-۶۱، که جرجانی تعاریفی از تشکیک بر حسبِ تقدّم، قدرت، و کمال در ارتباط با ابهامِ سیستماتیکِ وجود به دست می‌دهد. ریشه‌های ما بعد الطبیعه‌ی وجود تا قرآنِ کریم و حدیث دنبال شده است. شکلِ اساسیِ این بیان متعلّق به مکتبِ جنیدِ بغدادی است. نظرِ آن‌ها راجع به سرشتِ واقعیت بر اساسِ شهودِ وجود بنا شده است، که بر این اساس عرفانِ متعالیِ آن‌ها به تدریج شکل گرفت. برخی از اعضاءِ برجسته‌ی این مکتب، پس از جنید، عبارت اند از ابونصر سرّاج، علی هجویری، ابوالقاسم قشیری، و عبدالله انصاری. غزالی هم به این مکتب تعلّق داشت. اما ابن عربی نماینده‌ی اصلیِ این مکتب بود، که اول‌بار آنچه را که به شهود دریافته شده بود، به صورتِ ما بعد الطّبیعه‌ای منسجم و براساسِ واژگانِ عقلانی و فکری صورت‌بندی کرد. از شارحانِ متبحّرِ ابنِ عربی، ما بعد الطبیعیّونِ صوفی مشربی چون صدرالدین قونَوی، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی، و عبدالرحمن جامی‌اند بیانِ فلسفیِ این عرفانِ متعالی و بسطِ آن به صورتِ یک مابعد الطبیعه‌ی اصیلِ اسلامی، به دستِ صدرالدین شیرازی، معروف به ملاّصدرا، تحقّق یافت. او نظریاتِ خویش را با تأثیراتی که از ابنِ سینا، غزالی، ابنِ عربی و سهروردی پذیرفته بود، آمیخت. به پاورقیِ ۳۷ نگاه کنید.

موردِ مفهومِ وجود، به مثابهِ یک مفهوم، صادق باشد. گذشته از این، در موردِ وجودِ کلی که به صورتِ مفهوم درک می‌شود، تنها اصلِ وحدتِ اشیاء می‌تواند دانسته شود نه اصلِ تنوّعشان. تمایز مابینِ مفهوم و واقعیّتِ وجود را می‌توانیم به این شکل رسم کنیم:




* در موردِ «قسمت»، نگاه کنید به اولین صفحه‌ی همین مقاله.

وجود همچنان که خود را مطابق با استلزام‌های استعدادهای نهفته‌اش آشکار می‌کند، بسط می‌یابد، و بدونِ تأثیر بر وحدتِ اصلی‌اش به صورتِ متعیّناتِ متکثّر و متنوّع محدود می‌شود، منشأِ وحدتِ هویّتِ هر چیزی (یعنی تحقّقِ لوازمِ استعدادهایش) است. در عینِ حال، وجود به صورتِ انحاءِ خاصّ و به هیئتِ ذرّات یا ماهیّاتِ حقیقیِ چیزهایی که تحقّق یافته‌اند (یعنی لوازم و آثارشان در حالتِ تحقّق) منشأِ تفاوتِ چیزها از یکدیگر است. بنا بر این، واقعیتِ یک چیز از دیدگاهِ ما تعیّنِ **وجودِ مطلق** است به صورتِ یک نحوه‌ی منفردِ خاصّ، و بر اساسِ عینی که شیء با آن همان می‌شود که هست. واژه‌ی هست، در عبارتِ «همان که هست»، اشاره دارد به شیءِ متحقّق؛ و فعلی که موجبِ تحقّقِ شیء می‌شود فعلِ وجود است. این دو وجهه‌ی وجود (یعنی فعل و نحوه) با یکدیگر آنچه را که ما ماهیّتِ واقعی یا عین یا ذاتِ شیء می‌خوانیم تشکیل می‌دهند، که واقعیتِ یک چیز است و به چیزی اشاره نمی‌کند مگر عینِ آن شیء که طبیعتش در بطونِ **وجود** ثابت است.

گفتیم اشاره به عین دارد، گویی که تحقّقِ شیء و فعلِ وجود که شیء را متحقّق نموده

است، چیزهایی غیر از خودِ عین اند. فی الواقع، تحقّقِ شیء و فعلی که موجبِ تحقّقِ شیء می‌شود، با توجه به این مطلب که عین هیچ گاه حالتِ باطنیِ خویش را از دست نمی‌دهد و «هیچ بویی از وجودِ خارجی نبرده است»[۴۴]، عینِ عین نیستند، آنچه که تحقّق یا وجودِ خارجی یافته است، نیروها یا توان‌های کنترل کننده‌ای است که با طبیعتِ عین هماهنگ اند (احکام): لوازم و آثارِ عین که در استعدادهای عین نهفته اند. **واقعیت-حقیقت**، یا **وجودِ مطلق**، **خود** را مطابق با ملزوماتِ طبیعتِ عین ظاهر[۴۵] می‌کند، و چون استعدادهای نهفته در عین متکثّر و متنوّع است، تجلّیِ «او» به آن اَشکال هیچ گاه به یک صورت تکرار نمی‌شود، بلکه همیشه همساز با تکثّر و تنوّعِ صورت‌ها متجلّی می‌گردد. مع الوصف، اَشکالِ متکثّر و متنوّعی که «او» به آن اَشکال متجلّی می‌شود به وسیله‌ی عینی که دائماً مخفی است متعیّن می‌گردد؛ لذا به رغمِ تکثّر و تنوع‌شان، همیشه وحدت و هویّتِ اصلی‌شان را حفظ می‌کنند. به این معنی، و بر اساسِ ما بعد الطّبیعه‌ی جوهر و عرض، عین واقعیتِ جوهری و متبوع است، در صورتی که توابعش که به شکلِ شیء در جهانِ خارجی ظاهر می‌شود، واقعیتِ عَرَضی و تابع است. بنا بر این، واقعیتِ یک شیء عینِ آن است.

گفتیم که واژه‌ی quiddity (ماهیّت) باید چنان درک شود که دو معنای ماهیّت را برساند. دو معنای ماهیّت عبارتند از: (۱) معنای خاصّ، که در موجوداتِ جزئی است، و باز می‌گردد به ماهیّتِ منطقی، که در پاسخ به پرسشِ «این چیست؟» می‌آید؛ و (۲) معنای کلیِ ماهیّتِ وجودشناختی که یک شیء با آن همان می‌شود که هست (ما بهِ الشّیء هو هو)، که مرتبط است با «ذاتِ واقعی» (عین) یا حقیقتِ یک شیء.[۴۶] ماهیّت در معنایِ دومش همان «وجود» است. «وجود» در این جا دو جنبه دارد: (۱) فعلِ وجود که باعثِ تحقّقِ ماهیّت می‌شود؛ (۲) ماهیّتِ موجودات.[۴۷] جنبه‌ی نخست بازمی‌گردد

۴۴) تعبیرِ ابنِ عربی است که: «ما شمّت رائحة من الوجود»، فصوص، ص ۷۶.

۴۵) بنگرید به فصوص، ص ۱۰۳.

۴۶) نگاه کنید به کشّاف، V، ص ۱۳۱۳ تحتِ عنوانِ ماهیّه، و تعریفات، تحتِ همین عنوان، ص ۲۰۵.

۴۷) به صفحاتِ قبل نگاه کنید. شارحانِ متجدّدِ اصالتِ وجودیِ ما بعد الطّبیعه‌ی آکویناس در غرب، این روزگار، بی هیچ تردیدی، با ما هم‌سخن اند که اوّلین وجهه‌ی وجود که در متن آورده‌ایم معادلِ واژه‌ی ←

به اصلِ پویایی که بیان‌های درونی‌اش موجبِ تحقّقِ چیزهای مختلفی می‌گردد که جهان را تشکیل می‌دهند، جنبه‌ی دوم باز می‌گردد به آن موجوداتِ مختلف چنان که وجود دارند.[48] شکلِ زیر نمایانگرِ معنای کلی (ماهیّتِ ۱)، و خاصِ (ماهیّت ۲) ماهیّت است.

اعیانِ ثابته یا ذواتِ مستدام.
این‌ها واقعیاتِ ثابت به صورتِ معقولاتی در **آگاهیِ خداوند**اند:
**اَشکالِ اسماءِ الهی**

واقعیّت –
**ماهیّت (۱)**
ماهیّت به مثابهِ ذات یا عینِ واقعی یا حقیقت.
این همان حقیقتِ وجود است.
**نحوه** موجود — **فعل** وجود

**ماهیّت (۲)**
مفهوم –
ماهیّت به اعتبارِ ذهن، یا آن‌گاه که موجودات، موضوعاتِ ذهنی می‌شوند.

بنا بر این، هنگامی که می‌گوییم ماهیّت فی الواقع حدودِ ذاتیِ فعلِ وجود است،

← لاتینیِ esse در تفکّرِ آکویناس، و وجهه‌ی دومِ آن معادلِ ens اوست. نگاه کنید به مقدمه‌ی مورِر بر کتابِ *De Ente et Essentia*، توماس آکویناس، به ترجمه‌ی خودِ او و با عنوانِ در بابِ وجود و ماهیّت، طبعِ بازنگری شده‌ی دوم، مطالعاتِ قرونِ وسطای انستیتو پونتیفیکا، تورنتو، ۱۹۶۸، ص ۱۳-۱۹. Esse بهِ طورِ کلی به معنیِ «بودن» یا موجودِ متحقّق است، و این معادلِ «ذات (essence)» به معنیِ ماهیت است. آن‌گاه که Esse در ذهن مجسّم گردد تصوّری (intentionale) است، و در صورتِ وجودِ خارجی‌اش، متحقّق (esse in re/in actu) است. ens یا entia هم، به طورِ کلی، به معنیِ «چیز» یا «وجودِ واقعی» است، چه در عمل و چه به صورتِ مطالبِ تعقّلی که می‌توانند محمول قرار گیرند، و خلاصه به چیزِ موجود دلالت می‌کند. توماس آکویناس به این واژه‌ها در ما بعد الطّبیعه‌ی خویش، معانیِ خاص و فنّی داد. وی در این امر متأثّر از ما بعد الطّبیعیّونِ مسلمان بود.

۴۸) این مطلب به آنچه که در صفحاتِ ۱۸۲ و ۱۸۳ با شماره‌های ۱ و ۲ آوردیم باز می‌گردد؛ نخستین وجهه باز می‌گردد به (۲) و دومین به (۱).

منظورمان از ذاتی، دقیقاً آن چیزی است که به تحقّقِ استعدادها، به صورِ توابع و آثارِ ضروری‌شان (یعنی به فعل و به نحوه)، و نه خودِ اعیان، اشاره دارد.

اعیانِ ثابته، حقایقِ اشیاء (حقائق الاشیاء) به صورتِ حضورِ معقول یا تفکّری (حضرت العلمیه) می‌باشند. واژه‌ی حضرت، به معنیِ حضور، دالّ بر حالتِ وجودشناختی در جهانِ معقولات است. این‌ها معلوماتِ خداوندند و یا در علمش به صورتِ معانی یا واقعیّاتِ مثالی حاضرند. حقایقِ اشیاء در آن سیاق موجود نیستند، بلکه در حالتِ عدم‌اند، و در آگاهی و علمِ **حقیقت** باقی‌اند. منظورِ ما از «موجود» نبودن این است که علّتی باعثِ بروزشان به شکلِ موجوداتِ عینیِ خاصّ نگردیده است؛ ولیکن آن‌ها واجدِ واقعیّتِ وجودشناختی‌اند و در بطونِ **وجود** باقی‌اند. آن‌ها «امور» یا «حالاتِ فعالیّت» یا «شئونِ» نهفته در **وحدتِ الهی** اند، و در بطون بودن، ذاتیِ آن‌ها است. اعیانِ خارجی که ظهورِ بیرونیِ آن‌ها هستند، توان‌های کنترل کننده‌ی آن‌ها هستند که مطابق با احکام یا طبیعت‌شان، و آثار، و توابعِ ضروری یا لوازم‌شان اند، و نتیجه‌ی عللی هستند که ریشه در **حقیقت بودنِ** آن‌ها دارد، زیرا هیچ موجودی در آن جا سوایِ **حقیقت** وجود ندارد. حقایقِ اشیاء به سببِ بقاء در یک حالتِ عدم، و نقشِ بالقوّه‌ای که در بسطِ بعدیِ وجود دارند، «ممکنات» هم گفته می‌شوند.

آنچه در علمِ خدا است و به صورتِ عدم است (که وجودِ عینیِ خارجی ندارد و تنها به صورتِ معقولاتی در آگاهیِ خداوند است)، همچنان که **او خویش** را با آنچه که تنها در مرحله‌ی بعد آشکار و صفات خوانده می‌شوند آشکار می‌نماید، فیضانِ **حقیقت** می‌یابد.[۴۹] **صفات**، نهفته در وجهه‌ی باطنیِ **وحدتِ مطلق** اند، و تا ابد ناشناخته خواهند ماند، و جز برای **ذات**، ناشناختنی هم هستند. هر کدام از این گونه چیزها (که یک وجهِ خاصّ از **او** به شمار اند، و **او** را به نحو یا شخصیّتِ خاصی می‌نمایانند، و بعدها به عنوانِ **صفت** ــ یکی از میانِ بی‌نهایت ــ شناخته می‌شوند) پیروِ تعبیرِ قرآنی، یک شأن یا یک نحو یا یک وضعیّتِ **ذات** گفته می‌شود؛ و هر یک متفاوت از دیگری است، و **وجودِ**

۴۹) این مطلب به بسطِ وجود اشاره دارد که اجمالاً در صفحاتِ قبل توضیح دادیم.

**مطلق** خود را با هرکدام از آن‌ها به شکلِ متفاوتی می‌نمایاند. **صفتِ خداوند**، ظهورِ یک وجه و نحوه‌ی خاصّ است که **او** را به آن هیئتِ خاصّ وصف می‌کند، و غیر از **وجودِ خداوند** است. مراد از این «غیریّت» آن نیست که صفات وجود یا حقیقتِ مستقلی از **وجودِ خداوند** دارند، بلکه به این معنا است که صفت نه عینِ **وجودِ خداوند** و نه غیر از آن است، چیزی که ساختاری دوگانه دارد و هنگامی که در ارتباط با خداوند لحاظ شود عینِ اوست و هنگامی که در ارتباط با ساختارِ درونیِ خودش ملاحظه شود نه عینِ خداوند است و نه عینِ دیگر **صفاتِ او** که بی‌نهایت هم هستند. صفت از دیدِ این حالتِ دوم، ویژگی‌ها، خصوصیّاتِ مشخصه، و صفاتِ اساسیِ خویش را دارد، که آن را از دیگر صفات و از **وجودِ خداوند** متمایز می‌سازد. تبیینِ این امر در طبیعتِ دوگانه‌ی **اسماءِ الهی** نهفته است.

تمامِ **اسماءِ الهی**، علی رغمِ این واقعیّت که برخی‌شان متباین با دیگری است، هنگامی که نسبت به **ذات** لحاظ شوند عینِ آن اند. اما چون **اسماءِ الهی** فی الواقع نامی برای وجهه‌ای خاصّ و صورتی ویژه از **ذات** اند، و تجلّیاتِ متنوّع و متکثّر **آن** اند، آن‌گاه که به معنیِ درونیِ خود اشاره کنند، تنها آن وجهه‌ی خاصّ و صورتِ ویژه را وصف می‌کنند، نه خودِ **ذات** را آنچنان که فی نفسه هست، و بنا بر این، عینِ **آن** نیستند، و همچنین عینِ دیگر **اسماءِ** بی‌نهایتِ **الهی** هم نیستند. لذا هر یک از **اسماءِ الهی**، هرچند از یک سو عینِ خداوند و بنا بر این عینِ دیگر اسماءِ الهی‌اند، از سویِ دیگر معنایِ مستقلّی برای خود دارند.[۵۰]

آن گاه که یک **اسمِ الهی** مستقل از **ذات** لحاظ شود، به نحوی که در شقّ دوم فوق گفتیم، یک **صفت** قلمداد می‌گردد. آن گاه که گفته می‌شود **ذات** یا **وجودِ مطلق** به اَشکالِ مختلف تجلّی وبروزِ بیرونی می‌کند، و این که آن اَشکالِ مختلف وجهه‌ها و نحوه‌های ویژه‌ی **اویند** که وصفش می‌کنند، و **صفاتِ ذات** به شمارند، هم از یکدیگر و هم از **وجودِ او** متمایزند؛ بنا بر این، مرادِ ما از «تمایز»، تفاوت‌هایی است که ناشی از

۵۰) فصوص، صص ۷۹-۸۰، ۱۰۴.

خصوصیاتِ گوناگونِ هر یک از صفات اند. بدین ترتیب و با هر تجلّی، و به سببِ خصوصیّاتِ اساسی و تمایزهای درونیِ هر یک از **صفات**، یک واقعیّت از واقعیّاتِ **اسماءِ الهی** ظاهر می‌شود و در **علمِ الهی** وجود می‌یابد. به این علّت است که ما در جای دیگری گفته‌ایم که سرشتِ بنیادینِ واقعیت‌ها، تفاوت‌ها یا فصولِ آن‌ها است.[۵۱] صورتِ هر واقعیّت «ماهیّت»[۵۲] یا «ذات یا هستنده‌ی مستدام و پابرجا» (عینِ ثابت) خوانده می‌شود. بنا بر این، واقعیّت، شکلی از یک اسمِ الهی است، که نامِ وجهِ خاصّی از **ذات** است، که صورتِ آن در علمِ **الهی** ظاهر می‌گردد.

فیضانی که بدان اشاره کردیم، که همان بسطِ وجودش می‌دانیم، فیضِ اقدس خوانده می‌شود. حبّ (عشق)، اصلِ حرکتِ وجودشناختی است که از **ذات** سرچشمه می‌گیرد؛ این آن چیزی است که به واسطه‌ی آن این فیضِ اول و اقدس فعّال می‌شود.[۵۳] محتویاتِ این فیض، استعدادهای اصلی‌یی دانسته می‌شود که خصوصیّاتِ ذاتی و اساسیِ اعیان یا ذواتِ ثابته و مستدام را در علمِ **الهی** می‌سازند. واژه‌ی استعدادها که ما در این جا potentialities ترجمه کردیم، دقیق‌تر به معنیِ preparedness (آمادگی) است، زیرا دالّ بر خصوصیاتِ اساسیِ متمایزی است که به حالاتِ آینده‌ی آن‌ها مرتبط است، حالاتی که طبیعت و سرنوشتِ نهاییِ یک واقعیّت یا یک شیء را (که ذاتیِ آن است) مشخص می‌نماید، آن سان که آن واقعیّت، همچنان که از عدم به وجود می‌آید، آن قدر که خصوصیّاتِ اصلیِ مشخص کننده برایش مهیّا نموده‌اند فعلیّت می‌یابد. استعدادهای اصلی‌یی که به درونِ هر ذات یا عینِ ثابتی فیضان یافته است طبیعت و سرنوشتِ نهاییِ آن عین را مشخص می‌سازد، بدین ترتیب که هرچه از پیش برای تحقّق یافتن آماده بوده است در مراحلِ بسطِ وجودی‌یی که در پی خواهد آمد فعلیت می‌یابد. اعیانِ ثابته از دیدگاهِ خودِ واقعیّات، و در ارتباط با آنچه که سابق بر آن‌ها بوده است، یعنی «فیضِ اقدس» **وجودِ مطلق**، دریافت کننده‌های منفعل‌اند و قابلیّتِ بی‌نهایتی برای طبیعت‌ها و سرنوشت‌های متعیّنِ خویش دارند؛ و چون این واقعه‌ی تعیین کننده چنان که پیش‌تر

۵۱) نگاه کنید به «اسلام و فلسفه‌ی علم». ۵۲) ماهیّتِ واقعی، نه ماهیّت به اعتبارِ ذهن.
۵۳) حدیثِ شریف: «من گنج پنهان بودم، و دوست داشتم که شناخته شوم، پس مخلوقات را آفریدم تا مرا بشناسند». نگاه کنید به نقد النصوصِ جامی، ص ۴۲، و تعریفات، ص ۱۷۶-۱۷۷.

توضیح دادیم در درونِ عدم صورت می‌گیرد (و بنا بر این طبیعت و سرنوشتِ نهایی که به صورتِ موجوداتِ بیرونی است هنوز تحقّق نیافته است) ما این جنبه از اعیانِ ثابته را استعدادها و امکاناتِ بی‌نهایتِ موجوداتِ خارجی و وجود می‌بینیم. اما هنگامی که از دیدگاهِ پیامدهاشان به آن‌ها می‌نگریم، یعنی از دیدِ بسطِ جداگانه‌ی ذوات و اعیانِ خارجیه، که خود را در درجاتِ متوالیِ تنزّلِ وجودشناختی به اَشکالِ عینی‌تر در می‌آورند و به تعبیرِ دیگر از دیدِ طبیعت‌ها و غایات‌شان، اعیانِ ثابته یا ذواتِ مستدام فی الواقع بی‌نهایت فاعل‌هایِ فعّالِ طبیعت و غایتِ هر یک و همه‌ی چیزهای موجود اند. اعیانِ ثابته از این دید، دیگر استعدادها و امکانات نیستند، بلکه فعلیّت‌ها و ضرورت‌های موجودات و وجودند. اعیانِ ثابته، از این دیدگاه، با نگاه از پایین، چنان که گفتیم، و دیدنِ وجهه‌ی فاعلی و ضروریِ آن‌ها، نشانگرِ فیضِ دیگری از **وجودِ مطلق** اند که فیضِ مقدّس خوانده می‌شود. محتویاتِ این فیض، مطابق است با پیامدها، لوازم یا آثار و توابعِ لایتغیّر و لایتجزّای آمادگیِ اصلیِ نهفته در هر یک از اعیان، که ناشی از فیضِ اقدس بوده است.[۵۴]

اعیان، چنان که خاطرنشان کردیم، هیچ گاه از حالتِ بطنی‌بودن به در نمی‌آیند، آن‌ها در دایره‌ی نادیده (غیب) و به صورتِ معقولاتی که وجودِ خارجیِ قدیم در علمِ الهی دارند، باقی‌اند.[۵۵] اعیانِ ثابته، به‌سانِ ماهیّاتِ واقعی، صورِ کلیِ **اسماءِ الهی** اند، و از طریقِ آن‌ها فیضِ اقدس، به عنوانِ نخستین تجلّیِ **وجودِ مطلق**، جلوه می‌نماید. بنا بر این، آن‌ها محلّ‌های تجلّیِ (مظاهرِ) **وجودِ مطلق** و دریابنده‌ی نخستین فیض‌اند، و نیز معلولِ نام‌های الاوّل و الباطنِ **وجودِ مطلق** اند. به همین ترتیب، اعیانِ خارجیه مظاهر یا محلّ‌های تجلّیِ **وجودِ مطلق** در سطوحِ پایین‌ترِ وجودشناختی، آن گاه که به سویِ تعیّن و تفرّد و اَشکالِ عینی‌تر می‌رود، و دریابنده‌ی فیضِ مقدّس اند، که **وجودِ مطلق** از طریقِ اسماءِ الآخر و الظّاهر جاری می‌کند. بنا بر این، نام‌های «الاوّل» و «الباطن» به جهانِ باطنِ

۵۴) برای تعریفِ فیضِ اقدس و فیضِ مقدّس نگاه کنید به تعریفات، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۵۵) ما پیش‌تر آن‌ها را واقعیاتِ مثالی «معانی» دانستیم. آن‌ها، برای مثال، تا حدّی شبیهِ واقعیاتِ معقولی هستند که در «عقلِ فعال» اند، واقعیاتی که صورشان به واسطه‌ی اشراق به روحِ انسانی نمایانده می‌شود، ولی واقعیت‌شان همواره در «عقلِ فعال» باقی می‌ماند. به عنوانِ مثالِ دیگر، تصاویرِ قوّه‌ی خیال را در نظر بگیرید، که همچون معقولاتِ بالقوّه در خدمتِ عقل‌اند، و بدونِ تبدّل یا خروج از محلّ‌شان در قوّه‌ی متخیله، معقولاتِ بالفعل می‌شوند. نگاه کنید به «روان‌شناسیِ نفسِ انسانی»، ص ۱۱۳.

موجوداتِ معقول متعلّق‌اند، و اسماءِ «الآخر» و «الظّاهر» به جهانِ بیرون و موجوداتِ عینی و متفرّد تعلّق دارند.

از این توضیح کوتاه نتیجه می‌گیریم که **وجودِ مطلق** دو گونه تجلّی یا دو گونه بسط دارد: باطنی و ظاهری. نوع باطنی «فیضِ اقدس» است که تجلّیِ **ذات** به وجهه‌ی درونیِ **خویش** است و در جهانِ غیب صورت می‌گیرد؛ نوعِ ظاهری «فیضِ مقدّس» است و تجلّیِ **ذات** به وجهه‌ی بیرونیِ **خویش** به صورتِ اعیانِ ثابته است. این اعیانِ ثابته هم از طریقِ اعیانِ خارجیه، که به اَشکالِ جهانِ مشاهدتی هستند، متظاهر می‌گردند.

**اسماءِ الهی** عللی هستند که معلول‌هاشان موجوداتِ جهانِ معقول و جهانِ خارجی‌اند. این اسماء به سببِ دوجنبه‌ای‌بودن به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که تأثیر می‌گذارند و نقشِ فاعل را دارند، و دسته‌ای که تأثیر می‌پذیرند و نقشِ قابل را دارند. چون اعیان صورِ **اسماءِ الهی** اند، آن‌ها هم این دوجانبگی را باز می‌نمایانند، و از یک سو اصلِ فعّال و از سوی دیگر اصلِ منفعلِ وجودند. اگر اعیانِ ثابته را فی نفسه لحاظ کنیم، نسبت به درجه‌ی بعدِ تنزّلِ وجودشناختیِ **وجودِ مطلق** نقشِ اصلِ فعّال را ایفا می‌کنند، و اعیانِ خارجیه هم که مادون یا جنبه‌ی ظاهریِ اعیانِ ثابته‌اند، نقشِ اصلِ منفعل را ایفا می‌کنند. از جنبه‌ی واقعیات، اگر اعیانِ ثابته را به سانِ واقعیاتِ اشیاء (حقائق الاشیاء) بنگریم، آنها نسبت به واقعیاتِ اعیانِ خارجیه (حقائق الاعیان الخارجیه)، یعنی نسبت به گیرندگانِ اصلِ وجودشناختی، اصلِ فعال‌اند و محلِ ظهورِ فیضِ مقدسِ وجودِ مطلق. اعیانِ ثابته به‌سانِ ذواتِ ممکنات (اعیان الممکنات) یا به‌سانِ ممکنات، در این جا به واقعیّاتِ اشیاء اشارت می‌دهند.

واژه‌ی ممکنات به یکی از سه **حالتِ** موجودات یا وجود اشاره دارد، که اوّل بار ابنِ سینا صورت‌بندیش نموده است.[۵۶] **حالتِ اول** «وجوب» است که به دو مقوله‌ی

۵۶) نگاه کنید به اشارات، ج ۳، ص ۱۹، ما بعد الطّبیعه، صص ۴۷-۴۸، ۳۱۶. غزّالی این سه حالتِ وجود را پذیرفته است (تهافت، ص ۱۹) و متکلّمینِ پیش از او (جوینی) و پس از او هم این مطلب را پذیرفته‌اند.

وجودشناختی دلالت می‌کند: (۱) موجودی که وجودش فی نفسه ضروری است، که همان وجودِ مطلق است و واجب الوجود هم به آن اطلاق می‌شود؛ (۲) موجودی که وجودش ضروری است، اما بغیر نفسه، که عبارت از موجوداتِ عینیِ عالمِ اشیاءِ تجربی است، و وجودِ مطلق موجودیّت‌شان را ضروری کرده است. **حالتِ دوم** «امتناع» است و این مرتبط با عدمِ محض است. این حالت یک مقوله‌ی منطقی است، نظیرِ تصوّری که می‌تواند معنای نحوی داشته باشد یا می‌تواند با تعابیرِ متناسبِ زبانی صورت‌بندی شود اما نمی‌تواند بالفعل یا حتّی در واقع وجود داشته باشد، همچون اجتماعِ نقیضین در مکان و زمانِ واحد (چون «مربعِ مستدیر») یا مثلاً «شریکِ» خداوند که معاون، رقیب، یا هم‌رتبه‌ی او باشد. لازمه‌ی امتناع این است که وجودش غیرِ ممکن است. **حالتِ سوم** «امکان» است که به موجوداتی اشاره دارد که در خارج وجود ندارند ولی وجودشان در حالتِ باطنی مقبول است. این حالت، به واقعیّاتی اشاره دارد که در حالتِ باطنی باقی‌اند، و ذوات‌شان نمی‌تواند وجودِ خارجی بیابد، که تا حدّی شبیه به نظرِ فلاسفه راجع به امکانِ عینی است، الّا این که نظریه‌ی آن‌ها راجع به امکانِ عینی در عدادِ نظریّه‌ی انسان درباره‌ی جاودانگیِ جهانِ هستی و دیگر نظریّاتِ جنبیِ آن است. «ممکن» آن گاه که تحقّقِ خارجی بیابد، تحتِ مقوله‌ی موجودی که وجودش ضروری بغیر نفسه است قرار می‌گیرد، چنان که در (۲) آوردیم. افزون بر این، برخلافِ فلاسفه‌ای که معتقدند **خداوند** فاعلِ بالضّروره است، ممکنات در این حالت از روی ضرورت تحقّق نمی‌یابند، بلکه این اراده‌ی **الهی** است که تحقّقِ آن‌ها را به صورتِ موجوداتِ خارجی تعیین می‌کند.

تمامِ این حالاتِ موجود یا وجود فی الواقع احکامِ عقلی‌اند، مع ذلک چنین نیست که اگر هیچ عقلی نبود که چنان حکم‌هایی کند موضوعاتِ احکام ضرورتاً معدوم می‌گشتند، زیرا برخی‌شان باقی می‌ماندند. مثلاً در مقوله‌ی ممتنعات، شریکِ خداوند غیرِممکنِ محض است، زیرا تنها در عقل وجود دارد؛ اگر هیچ عقلی نبود که آن را به این ترتیب دریابد و قضاوت کند وجودش دیگر ممکن نمی‌بود. طبیعتِ آن، مفهومی است که تنها در ذهن و زبان وجود دارد. بنا بر این، مطلقاً غیرِممکن است. اما دسته‌ی دیگری هم از ممتنعات وجود دارند که صرفاً طبیعتِ مفهومی ندارند، و این دسته ممتنعات که صرفاً

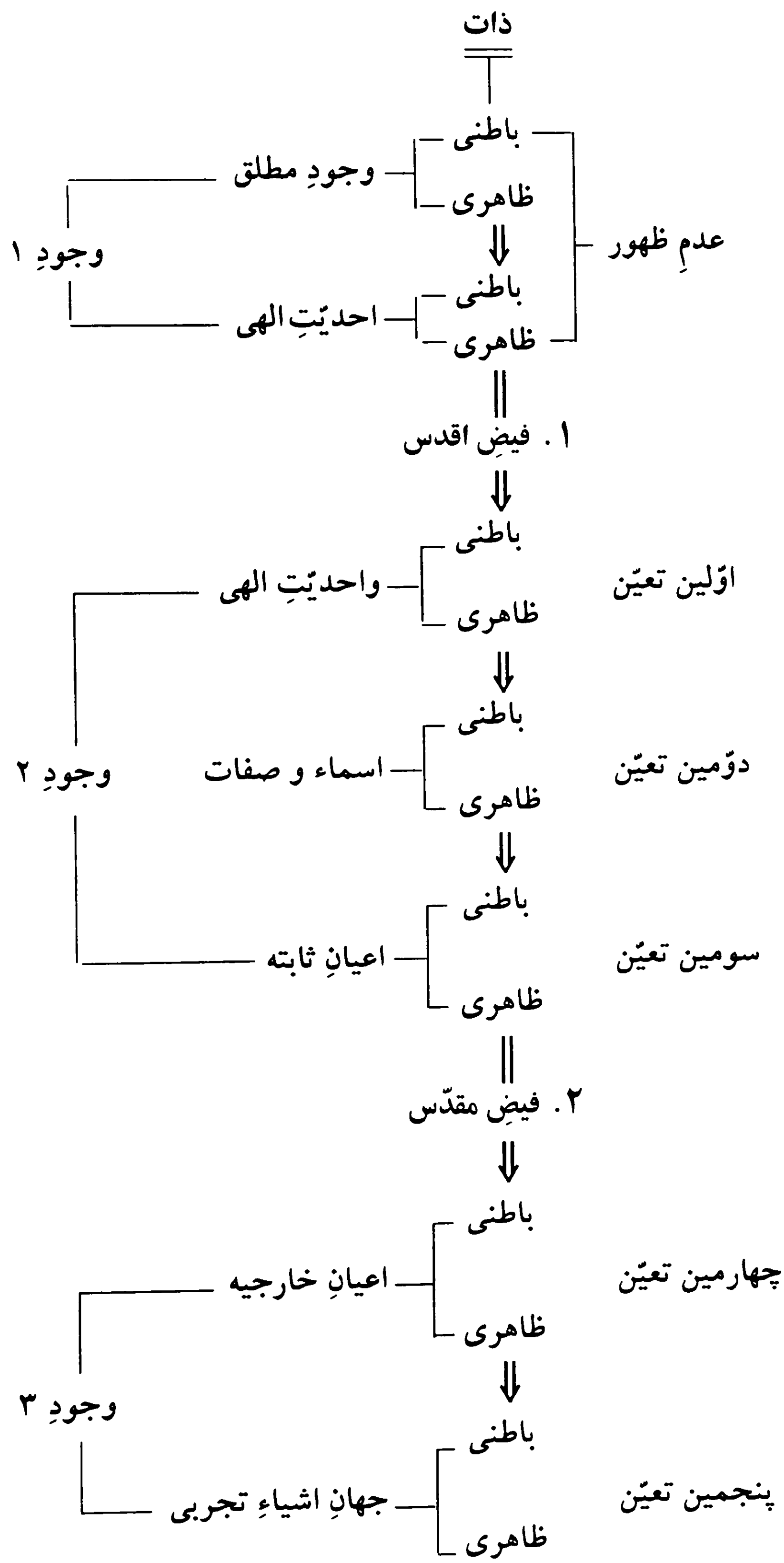
طبیعتِ مفهومی ندارند، به واقعیّاتی که در نفس الامر ثابت اند اشاره دارد، نظیرِ آن صوری از اسماءِ الهی که تحتِ حیطه‌ی **اسمِ** اصلیِ الباطن در می‌آیند و تا ابد در غیاب باقی می‌مانند، و برای همیشه در بطون و مکتوم از وجودِ خارجی‌اند. این‌ها متضادِّ آن صوری از **اسماءِ الهی‌اند** که تحتِ حیطه‌ی **اسمِ** اصلیِ الظّاهرند و صورِ خارجی در وجود می‌یابند. ممکن نیست که صورِ باطنی، که متضادِّ صورِ ظاهری‌اند، گیرنده‌ی فیض (در این مورد فیضِ اقدس) باشند، زیراکه در آن صورت ظهورِ خارجی می‌یافتند. تفاوت بینِ این دو دسته از ممتنعات و دسته‌ای که نحوه‌ی بودن یا وجودشان عدمِ محض دانسته می‌شود، این است که دسته‌ی دومْ آن **اسماءِ الهی‌اند** که تحتِ حیطه‌ی اسمِ اصلیِ الظّاهرند و می‌توانند فیضِ اقدس را دریابند و بنا بر این ظهورِ خارجی بیابند، در صورتی که دسته‌ی اولْ آن صوری هستند که طبیعت‌شان باطنی است و نمی‌توانند این فیض را دریابند و بنا بر این نمی‌توانند ظهورِ خارجی بیابند. تنها ممکنات، آن صورِ **اسماءِ الهی‌اند** که تحتِ حیطه‌ی **اسمِ** اصلیِ الظّاهرند و می‌توانند فیوضاتِ اقدس و مقدس را در یابند و بنا بر این ظهورِ بیرونی و وجودِ خارجی بیابند.

**بسطِ وجود** به درجاتِ گوناگونِ موجودات را (چنان که تا به حال توضیح داده‌ایم) می‌توان به شکلِ تصویرِ صفحه‌ی بعد نشان داد.[۵۷]

اعیانِ ممکنات به دو دسته تقسیم می‌شوند: جوهری و عَرَضی. پیش‌تر گفتیم که اعیانِ ثابته یا ذواتِ مستدام، طبیعتاً بازنمونِ دوجانبگیِ فاعل و قابلِ وجودند. آن‌گاه که اعیانِ ثابته را ذواتِ ممکنات لحاظ می‌کنیم به محتویاتِ‌شان اشاره دارند که به دو دسته‌ی جوهر و عرض تقسیم می‌شوند. جواهر قائم به ذات اند و مستقلّ از اعراض، و واقعیّاتِ متبوع شناخته می‌شوند؛ در صورتی که اعراض به جواهر وابسته‌اند و واقعیّاتِ تابع خوانده می‌شوند. آن‌گاه که جواهر به صورتِ موجودِ شناختی وجود داشته باشند، کاملاً به شکلِ عقل یا نفسِ محض در می‌آیند، یعنی مجرد از تمامِ اشکالِ مادّی و جسمانی

۵۷) در این تصویر، ذات در سطحِ وجود لا بشرط است. وجودِ ۱ و ۲ و ۳ به ترتیب به این سطوحِ وجود اشاره دارند: ۱. بشرط لا شیء، ۲. لا بشرط شیء، و ۳. بشرط شیء. نگاه کنید به پاورقیِ ۳۷.

## تصویرِ تنزّلِ وجودیِ وجودِ مطلق



می‌گردند؛ و آن‌گاه که به صورتِ موجودِ عینی باشند، به صورتِ اجسامِ بسیط خواهند بود. آن‌گاه‌که جواهر و اعراض با هم و به صورتِ مرکب موجود باشند، موالیدِ سه‌گانه‌ی طبیعت را می‌سازند، که حیوانات، گیاهان، و اجسام باشند. هریک از جواهر و اعـراض چـنان مرکب گردیده‌اند که همگی با هم تحتِ سه جنس قـرار مـی‌گیرند: عـالی، مـتوسط، و سافل. هر جنس هم، بر حسبِ ظرفیّت و لوازمش، به درجاتِ مختلف تقسیم می‌شود، و مظهری از **وجودِ مطلق** می‌گردد که فـیوضات را در مـی‌یابد و مـطابقِ ظـرفیّت و لوازمِ ذاتی‌اش و تحتِ حیطه‌ی اقتدارِ **اسمِ الهیِ** مربوط (یعنی قدرتِ متظاهرکننده‌ای که آن را وجودِ عینیِ خارجی می‌بخشد) تحقّق می‌یابد. خودِ **اسماءِ الهی**، بر این اساس و مطابقِ مراتبِ مختلفی که منطبق‌اند با ظرفیت‌ها و لوازمِ گوناگونِ جواهر و اعراض (که آن‌ها را متنوع مـی‌سازند و اشـیاءِ گـوناگـونِ جـهانِ تـجربی را تشکـیل مـی‌دهند)، دسـته‌بندی می‌شوند.[۵۸] بنا بر این، جنسِ عالی، تحتِ حیطه‌ی **اسماءِ** اصلیِ الاول، الباطن، الظّاهر، و الاخر می‌آید. جنسِ متوسط تحتِ حیطه‌ی **اسماءِ** مراتبِ پایین‌تر از **اسماءِ** اصلیِ فـوق می‌رود، و جنسِ سافل تحتِ حیطه‌ی **اسماءِ** باز هم پایین‌تر از اسماءِ فوقِ خویش قرار می‌گیرد. بدین ترتیب **اسماءِ الهی**، متناسب بـا مـرتبه‌ی خـویش، بـر اجـناسِ مـختلفِ واقعیّات، از بالاترین درجات تا انواعِ گوناگون در پایین‌ترین درجات، حیطه دارند؛ و در این ضمن متأثر از ظرفیت‌ها و لوازمِ خودِ واقعیّات (که ناشی از استعدادها و آمادگی‌های ذاتیِ خودِ آن‌هاست) می‌باشند. نظامِ وجودشناختیِ این سه جنس، به ترتیب، مـنطبق است بر (۱) **عالَمِ اعیانِ ثابته** یا **عالمِ علمِ الهی** که تجلّیِ **مطلق** بر **خویشتن** است، و موجبِ ظهورِ باطنیِ تمامِ اَشکالِ موجوداتِ ممکنه در علمِ الهـی مـی‌شود؛ (۲) **عـالَمِ ارواح**؛ و (۳) **عالَمِ شهادت** یا حسّ و تجربه‌ی حسّی.[۵۹]

به عنوانِ مثال، هنگامی که انواعِ اجسامِ بسیط مظهر می‌گردند، **اسماءِ الهی‌یی** که توانِ تحقّق بخشیدنِ خویش را بر آن‌ها اَعمال می‌کنند به اشکالِ خاصّ و معیّن عمل می‌کنند.

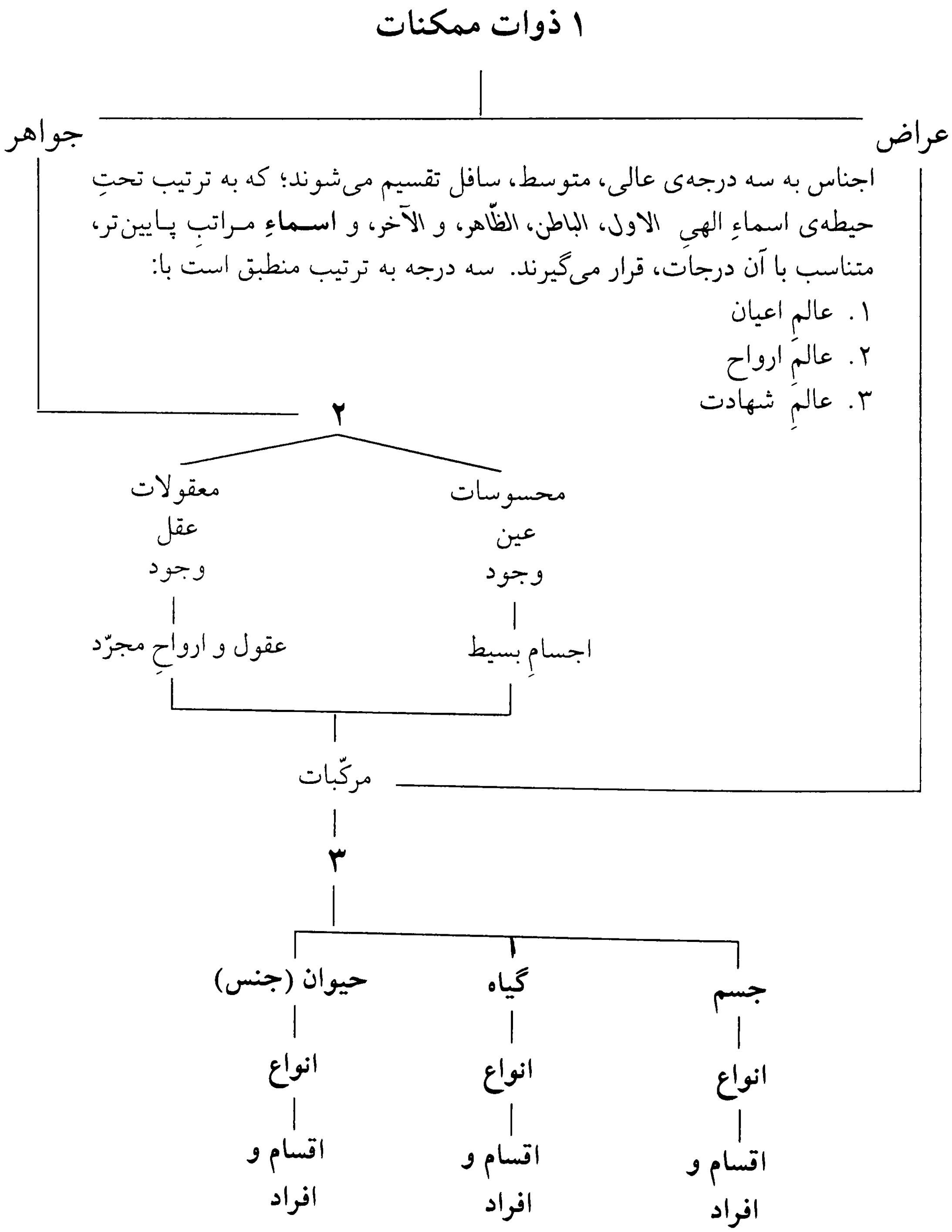
۵۸) فصوص، صص ۷۹، ۱۵۲.

۵۹) باید تذکار دهم که ما اصطلاحاتِ کلّیِ منطقی نظیرِ جنس، نوع، فصل و همچنین «کلّیّات» را در این جا به معنایی که در سیاقِ فلسفه‌ی سنّتیِ یونانی داشته‌اند به کار نمی‌بریم، و آن‌ها را صرفِ نـام یـا تـصوّر نمی‌دانیم، بلکه واقعیّات یا معانیِ حقیقی می‌شماریم. «کلّیّات»، موجودات واقعی‌اند، و به این تـرتیب (حتی اگر از برخی جهات خصوصیّاتِ کلّیّات را داشته باشند) کاملاً عینِ کلّیّاتِ افلاطونی نیستند، زیرا بدونِ استثنا جزئی یا اعیانِ شخصی‌اند.

در موردِ مرکّبات، هر مرکّبی مظهرِ ترکیبی از **اسماءِ الهی** است که منطبق با طبیعتِ خاصِّ مرکّب به صورتِ متّحد عمل می‌کنند. اشخاص، به ویژه آن‌ها که خودآگاه‌اند (که انسان بالاترینِ آن‌هاست)، مظهرِ ترکیبی از ترکیب‌های اسماءِ الهی‌اند که به صورتِ مرکّب عمل می‌کنند. در موردِ انسان، به ویژه آن‌ها که به صراطِ مستقیمِ دینِ حقّ هدایت گشته‌اند، هریک مظهرِ رقیقی می‌شود که علم به اسرارِ الهی می‌یابد، و این اسرار هم او را در مراحلِ پیاپیِ سیرش به سوی **حقیقت** هدایت می‌کنند. به این ترتیب، **اسماءِ الهی** موجودات و وجود را از عالی‌ترین سطحِ وجودشناختی تا دانی‌ترین سطحِ آن، از کلیّات تا جزئیات، به غایات‌شان می‌رسانند، بدین طریق که تمامِ موجوداتِ ممکن را، که در مکنونِ علمِ الهی‌اند، در روندی جاودانه و پویا متحقّق می‌کنند.

بیانِ مجملِ طبیعتِ ذواتِ ممکنات و بسط و تحقّق‌شان به صورتِ جهانِ حسّ و تجربه‌ی حسّی را می‌توان به صورتِ طرحِ صفحه‌ی بعد نمایش داد.

خلاصه، واقعیّات، صورِ اسماء و صفاتِ الهی‌اند، با لحاظِ اختلاف‌شان. به این ترتیب، آن‌ها به صورتِ اعیانِ ثابته‌ای هستند که در حالتِ بطونِ وجودند؛ و در رابطه با طبیعت‌شان در چارچوبِ وجودشناختی، مقوله‌ی ما بعد الطبیعیِ سومی مابینِ وجود و عدم‌اند؛ و در چارچوبِ سطوحِ وجودشناختی، موقفِ میانه‌ای مابینِ دو فیضِ وجودِ مطلق‌اند، که منطبق‌اند با انواعِ بسطِ باطنی و ظاهریِ وجود؛ و در رابطه با ثبوت‌شان در نظمِ وجودشناختی، نه جاودانه‌اند و نه زمانی؛ زیرا مرتّب با اَشکال و هویّاتِ اصلی‌شان نو می‌شوند؛ به این ترتیب که هویات‌شان ثابت باقی می‌ماند و مع ذلک متناسب با استعدادشان تغییر و بسط می‌یابند؛ و در رابطه با ارتباطاتِ وجودی‌شان با آنچه که پس از آن‌ها یا پیش از آن‌ها است، از یک سو اصلِ فعّال و از سوی دیگر اصلِ منفعلِ موجوداتِ عینی‌اند. از دیدگاهِ فلسفه‌ی مدرسی، کلیّاتی هستند که جزئیات به واسطه‌ی آن‌ها وجودِ شخصی می‌یابند. آن‌ها به مثابهِ ذواتِ ممکنات، و بر اساسِ مقولات، از یک سو جوهرند و از سوی دیگر عَرَض؛ واقعیّاتِ متقدّمْ جوهر، و واقعیّاتِ متأخّرْ عَرَض‌اند. در رابطه با نحوه‌ی وجودی‌شان، از یک سو ممکن‌اند و از سوی دیگر واجب. از آن جهت که ذات‌اند ماهیّاتِ واقعی‌اند، و قدرتِ کنترل‌گری‌شان متناسب است با طبیعت،




توابع و ملازمات، و آثاری که به ترتیبِ نزولی، عوالمِ ارواح، تصوّرات، اشیاءِ تجربی، و موجوداتِ ذهنی (یعنی متخیّلات) را می‌سازند. و سرانجام در رابطه با طبیعتِ

اصلی‌شان، از نظرِ جوهر، همان حقیقتِ وجودند، ولی از نظرِ فردی، با آن و با یکدیگر متفاوت‌اند.

و الله اعلم بالصّواب
و الحمد لله ربّ العالمین
و الصّلاة و السّلام علی اشرف المرسلین
و علی آله و اصحابه و التّابعین
لهم باحسان الی یوم الدّین
آمین

# ۶

# معنی و تجربه‌ی سعادت در اسلام

ترجمه‌ی

منصوره کاویانی (شیوا)

# معنی و تجربه‌ی سعادت در اسلام

سرور از دیدگاهِ اسلامی با اصطلاحِ سعادت بیان می‌شود و با دو بُعدِ وجود، بُعدِ اُخروی و بُعدِ دنیوی، پیوند دارد. شقاوت نقطه‌ی مقابلِ سعادت و بیانگرِ معنای شوربختی و فلاکت در کلّ است.

با در نظر داشتنِ بُعدِ اُخروی، منظور از سعادت همانا سرورِ نهایی، یعنی سرخوشی و شادمانیِ ابدی یا برترین مرتبه‌ی وجودی است که به رؤیتِ پروردگار می‌انجامد و به آن کسانی وعده داده شده که در زندگیِ دنیایی با تسلیمِ رضایت مندانه و اطاعتِ آگاهانه و هشیارانه از اوامر و نواهیِ الهی زیسته‌اند. در این صورت، مشاهده می‌کنیم که سعادتِ اخروی پیوندِ بسیار نزدیک با سعادت و زندگیِ دنیوی دارد و به سه چیز مربوط می‌شود: ۱. به نفس، تا آن جاکه به معرفت و منشِ نیکو مربوط است؛ ۲. به بدن، یعنی تندرستی و ایمنی؛ و ۳. به امورِ خارجی مانندِ ثروت و عواملِ دیگری که موجبِ سلامتِ نفس، بدن و امور و شرایطِ خارجیِ مربوط به آن‌ها می‌گردد.[1] سعادت در این دنیا نه تنها وابسته به زندگیِ دنیوی است، بلکه همچنین با زندگی به تبیین و هدایتِ دین، که سرچشمه در وحی دارد، مربوط است.

---

۱) به کتابِ احیاءِ علوم دینِ غزالی (قاهره، ۱۹۳۹، ۴ جلد، ج ۳)، ص ۲۲۹، بنگرید و در موردِ اصطلاحاتِ سعادت و متضادِ آن شقاوت در اصل و در نهایت بهتر است به قرآن، سوره‌ی هود (۱۱): ۱۰۵-۱۰۸؛ و در موردِ سه مسأله‌یی که سعادت در این دنیا به آن‌ها مربوط می‌شود به کتابِ *Nicomachean Ethics*، ارسطو، ترجمه‌ی سِر دیوید راس، او. یو. پی.، لندن، ۱۹۶۳، اخلاق I.8.109865 مراجعه کنید.

معنای مذهب در اسلام با واژه‌ی دین[۲] بیان می‌شود که صرفاً یک مفهوم نیست، بلکه چیزی زنده در تجربه‌ی انسانی است. منشأِ غائیِ معنای دین در مفهومِ قرآنیِ میثاق (پیمان) نهفته است که دلالت بر شناخت و گواهیِ انسان بر پروردگار به مثابهِ ربّ‌اش می‌کند ـ میثاقی که روحِ ازلیِ انسان با خداوند[۳] بسته است. نامِ دینِ ما، اسلام، صرفِ نظر از این که در کاربردش به مثابهِ فعل یا اسم فهم شود، نیز به نوعی در پیوند با تعریفِ دین است: تسلیم به پروردگار. معانیِ احساس، اعتقاد، و عمل هم در مفهومِ تسلیم مندرج‌اند؛ اما عنصرِ بنیادی در عملِ تسلیمِ انسان به خداوند، احساسِ دِیْن به پروردگار به خاطرِ اعطایِ وجود از سوی اوست؛ و از این رو، این احساسِ دِیْن ـ که متضمّنِ شناخت و تصدیقِ پروردگار است به عنوانِ بخشنده‌ی وجود ـ شرطِ مقدّمِ تسلیمِ حقیقی (اسلام)[۴] است. هدفِ نهائیِ دین برای انسان آن است که به مرتبه‌ای باز گردد که پیش از دارا شدنِ وجودِ خارجی در آن بوده است، و این امر مستلزمِ تحقیق در هویت و تقدیرِ متعالی‌اش به واسطه‌ی سلوکِ درست است. این «بازگشت» همان چیزی است که زندگی، سراسر، جز آن نیست، و متضمّنِ طلب کردنِ معرفتِ حقیقی[۵]، فهمِ نشانه‌ها و آیاتِ خداوند در

---

۲) دین (= دن، dyn', dēn)، وجدانِ دینی، رسمِ مذهبی، اعتقادِ مذهبی، ایمان، واژه‌ی پارسیِ باستانی به معنایِ کیش و خصایصِ روحی و تشخّصِ معنوی و وجدان و یکی از قوای پنج‌گانه‌ی باطنیِ انسان است و در ردیفِ دیگر قوای باطنیِ آدمی حسِ روحانی و ایزدی و تشخّصِ معنویِ وی به شمار است یا، به عبارتِ دیگر، وجدانِ اوست که مستقل از عالمِ جسمانیِ فناپذیر است و آن را آغاز و انجامی نیست. این قوه را آفریدگار در باطنِ انسان به ودیعه گذاشته تا او را از خوبی و بدیِ کردارش آگاه سازد. اگر انسان به آوازِ این نیرو گوش فرا ندهد و از نیکی روی گردانَد و به سوی زشتی گراید و به گناهی آلوده گردد، آسیبی به این قوه نخواهد رسید و با همان تقدس و پاکیِ ازلیِ خود به عالمِ مینوی برخواهد گشت. پس از درگذشتنِ انسان، دین در جهانِ دیگر در سر پلِ چینوت (= پلِ صراطِ عربی) کردارِ وی را مجسّم ساخته به او روی کند. اگر انسان نیکوکار است، دین به صورتِ دخترِ زیبایی جلوه کند و اگر گناهکار است به هیئتِ زنِ بدکار و مهیبی درآید. گذشته از این، بسا دین در اوِستا نامِ ویژه‌ی فرشته‌ی کیشِ زرتشتی است؛ امشاسپند خویشِ گلِ یک‌هزاربرگ؛ و نیز دین نامِ روزِ بیست و چهارمِ هر ماه است و نگهبانیِ این روز به ایزدِ دین سپرده شده است (یشت‌ها، پورداود، ص ۱۵۹-۱۶۶). گروهی از دانشمندان واژه‌ی دین را در زبانِ تازی اصلاً ایرانی دانسته‌اند که به میانجیِ زبانِ آرامی به تازیان رسیده است، چنان که نوبرگ Nyberg در *Hilfsbuch* گفته است. ـ م.

۳) اعراف (۷): ۱۷۲.

۴) منظورِ ما از «تسلیمِ حقیقی» (اسلام) تسلیمِ آگاهانه و اختیاریِ شخص است به اخلاقِ ستوده‌ی دینی در سراسرِ زندگی چنان که پیامبرِ اسلام و پیامبرانِ پیش از او بوده‌اند.

۵) معنایی که ما از «معرفتِ حقیقی» استنباط می‌کنیم، معرفتی است که حدِّ حقیقت را در موضوعش تشخیص می‌دهد. نیز نگاه کنید به بخشِ «اسلام و فلسفه‌ی علم».

ورق‌های کتابِ طبیعت به میانجیِ نورِ هدایت کننده‌ی کلماتِ او است که بر زبانِ مقدسِ پیامبرِ او جاری شده است. «بازگشت»، در عینِ حال، مستلزمِ کاربردِ حواسِ سالم برای دریافتِ واقعیت و عقلِ درست برای درکِ حقیقت است.[۶]

دین (اسلام) و اعتقاد (ایمان) همسان نیستند، اما از هم جدایی‌ناپذیر اند. اعتقاد، به مفهومِ موردِ نظرِ ما، معنای ایمان را افاده می‌کند، اما نه به معنای انگلیسیِ واژه (faith)، بلکه ایمان در اسلام دلالت بر حقیقی شدنِ تعهدِ انسان نسبت به سپارشی دارد که خداوند در فرد برنهاده، ایمانی که فقط با اظهارِ زبانی، بی‌رضایتِ قلبی و عملِ هماهنگ با آن، نمایان نمی‌شود؛ و این فراتر از معرفت است، معرفتی که مقدم بر ایمان است. پس، این نوع ایمان تصدیقِ درستیِ اَعمالِ سازگار با آن چیزی هم هست که حقیقت[۷] شناخته شده، یعنی شناسایی و تأییدِ حقیقت که تحقق یافتنِ آن در فرد مستلزمِ ایمان است. شناسائیِ حقیقت در این مورد به سادگی درمی‌رسد، زیرا فی نفسه روشن و آشکار است و به کمکِ قوه‌ی شهودی، که قلب نامیده شده، یعنی به میانجیِ هدایتِ الهی (هدیٰ) و نه به وسیله‌ی گزاره‌های استدلالی و برهان‌های منطقی، دریافت می‌شود. حقیقت، همزمان، هم ذهنی و هم عینی است و عینی و ذهنی، مانند دین و ایمان، ابعادِ جدایی ناپذیرِ یک حقیقت اند. پس، دینِ حقیقی چیزی نیست که به حیرتِ برخاسته از دوگانگیِ ذهنی-عینیِ سنتِ فلسفیِ یونان درافتد؛ در عینِ حال، دینِ حقیقی دینِ انسانیت، شخصی، فردی، خصوصی، و درونی‌شده نیست که در روندِ دنیوی و مادی‌گرایی، که در پیِ حذفِ نهادی شدنِ ایمانِ دینی است، ظهور یافته باشد.

در موردِ پیوندِ سرور با نفس، که به نظرِ ما مرتبط با معرفت و کردارِ نیک است، اسلام به انسان می‌آموزد که جایگاهِ معرفت در انسان گوهری معنوی است که در قرآن با

۶) در موردِ معنای دین در اسلام، به کتابِ من، اسلام: مفهومِ دین و بنیادِ اخلاق، (کوالالامپور، ۱۹۷۶)، مراجعه کنید.

۷) «حقیقت» در این مورد همان چیزی است که از راهِ وحی و مکاشفه به پیامبر درباره‌ی ماهیت و واقعیتِ پروردگار، آفرینشِ او، تقدیرِ انسان، پیوند میانِ انسان و خدا و مسئولیتِ فردی و آزادیِ انسان، نازل شده است.

وجوهِ گوناگون قلب، نفس، عقل، و روح خوانده شده است. بنا بر این، آنگاه که این گوهر به تعقل و ادراک بپردازد «عقل» خوانده می‌شود؛ زمانی که بر بدن فرمان براند «نفس»؛ هنگامی که مستعدِّ پذیرشِ اشراق گردد «قلب»؛ و سرانجام وقتی که به عالمِ ماهیاتِ مجرّدِ خاصِّ خودِ بازگردد «روح» نامیده می‌شود. پس، این گوهر، در حقیقت، همواره در کارِ جلوه کردن در تمامیِ وجوهِ خود است. هریک از این چهار اصطلاحی که در ارتباط با انسان به کار گرفته شده دلالت به دو معنا دارد: یک معنا به بدن و دیگری به نفسِ انسان[۸] اشاره می‌کند. بدین سان، انسان دارای بافتِ دوگانه‌ی جسمِ حیوانی و نفسِ عقلی است. معنای نخست به آن بُعد از انسان ارجاع دارد که صفاتِ خوار دارنده‌ی شرورانه از آن نشأت می‌گیرند؛ و این صفاتِ قوای بدنی یا حیوانی است که، به رغمِ سودمند بودن‌شان برای انسان از بعضی جهات، در تضاد با قوای عقلی‌اند. وابسته بودنِ صفاتِ شر انگیز به قوای حیوانی را در بُعدِ جسمانیِ انسان نباید با مفهومِ خوار داشتِ تنِ انسان، که خلافِ تعالیمِ اسلام است، اشتباه گرفت. وجودِ انسان «از بهترین خمیره» آفریده شده، اما بدونِ ایمانِ حقیقی و عملِ صالح، از خوارترین جانوران[۹] هم پست‌تر است. پیامبر علیه جنبه‌های ناسودمندِ قوایِ حیوانی است که حکمِ جهاد با نفس را می‌دهد، زیرا این قوا دشمنانِ درونی‌اند.[۱۰] معنای دوم به واقعیتِ وجودی و ذاتِ انسان دلالت می‌کند و حدیثِ مشهورِ پیامبر بهترین تبیینِ آن است: «آن کس که خود را بشناسد، خدای خود را شناخته است.»[۱۱] هر انسانی با گفتنِ «من»، به واقعیتِ وجودی و ذاتِ خود، که جایگاهِ معرفت[۱۲] است، اشاره می‌کند. هنگامی که نفسِ انسان متمایل به جهتِ درست شود، یعنی متوجهِ آنچه حقیقی و نیکو و سازگار با طبیعتِ اوست، آنگاه آرامش (سکینه)[۱۳] او را فرا می‌گیرد و فَیَضانِ بخششِ الهی به تواتر در وی اشاعه می‌یابد تا این که به آرامش در یادِ خداوند دست یابد و به معرفتِ الوهیتِ او گردن نهد و به برترین سطحِ افق‌های ملکوتی فرا رود: قرآن این مرتبه‌ی نفس را نفسِ مطمئنه[۱۴] می‌خواند. نیروها یا

۸) احیاء، ج ۳؛ همچنین معارج القدس فی مدارج معرفت النفس، بیروت، ۱۹۷۸ (چاپ سوم)، ص ۱۵ به بعد.

۹) سوره‌ی تین (۹۵): ۴-۵.

۱۰) بیهقی، زهد، از قولِ جابر. ابنِ حجر نقل می‌کند که این حدیثِ مشهوری است؛ کشف الخفی، ج I، ص ۵۱۱، شماره‌ی ۱۳۶۲.

۱۱) من عرف نفسه، فقد عرف ربّه. ـ م.

۱۲) به معارج، صص ۱۸، ۱۹-۲۵؛ و نیز به «درباره‌ی ماهیت و ذات»، کتابِ در دست، نگاه کنید.

۱۳) سوره‌ی بقره (۲): ۲۴۸؛ توبه (۹): ۲۶، ۴۰؛ فتح (۴۸): ۴.

۱۴) فجر (۸۹): ۲۷.

قوای نفس مانندِ ارتشی هستند که در نبردی دائم درگیرند و به تناوب به پیروزی دست می‌یابند. برخی اوقات نفس به قلمروِ نیروهای عقلی فرا می‌آید و با معقولات مواجهه می‌کند تا حقایقِ ازلی‌شان سببِ تثبیتِ وفاداریِ نفس به پروردگار شود؛ و گاهی هم قوای حیوانیِ نفس آن را تا پایین‌ترین جایگاهِ طبیعتِ حیوانی فرو می‌کشد. این حالتِ نوسان و تلوّن در نفس مرتبه‌ای است که نفسِ لوّامه[۱۵] خوانده می‌شود. در این مرتبه، نفس درگیرِ مبارزه‌ای جدّی و سخت‌کوشانه با نیروهای حیوانیِ خود است. به میانجیِ معرفت، فضیلتِ اخلاقی، و کردارِ نیک، این امکان برای انسان به وجود می‌آید که به طبیعتِ ملکوتی دست یابد و هنگامی که به چنین مرتبه‌ای برسد دیگر هیچ وجهِ مشترکی با حیوان، جز در هیئتِ ظاهری، ندارد. اما اگر به ورطه‌ی پستِ طبیعتِ حیوانی فرو افتد و در قیدِ این شرایط بماند آنگاه از ماهیتِ انسانی می‌گسلد و فقط در ساختار و صورت وجهِ انسان را دارد و در واقع به مرتبه‌ی نفسِ امّاره[۱۶] هبوط کرده است.

از آن جا که نفس، به طورِ ذاتی، به ابعادِ دوگانه‌ی جسمانی و نفسانی آمیخته است، از این رو، با دو خصلتِ نفسِ حیوانی و نفسِ ناطقه توصیف می‌شود؛ و سرنوشتِ نفس در دستیابی به شادمانیِ دنیوی و سرورِ اخروی بستگی دارد به این که چه جنبه‌ای را به عنوانِ وجهِ غالب برمی‌گزینند. هر دو جنبه دارای قوا هستند و قوایِ نفسِ حیوانی محرکه و ادراکی‌اند. اولی نزوعیّه است و فعالیتِ آن با دو قوه‌ی جزئیِ شهوانیه و غضبیه[۱۷] هدایت می‌شود. دومی شاملِ پنج حسِّ بیرونی است که عملِ ادراکِ جزئیات در عالمِ خارج را انجام می‌دهند؛ علاوه بر این، در برگیرنده‌ی پنج حسِّ درونی نیز هست که صورِ محسوس و معناهایشان را از درون ادراک، ترکیب، و تجزیه می‌کند و تصوراتِ آن‌ها را دریافت و مفاهیمِ دریافت شده را ذخیره و تعقّل می‌کند.[۱۸] قوایِ نفسِ ناطقه، عملی و شناختی‌اند: تا آن جا که به عنوانِ وجهِ عقلِ عملی عمل کند مبنای حرکتِ بدنِ انسان است که اَعمالِ فردی را در سازگاری با قوه‌ی نظریِ عقلِ شناختی هدایت می‌کند. در ارتباط با نیروی محرکه‌ی نفسِ حیوانی که مسئولِ اِعمالِ اراده در اجرای تمایل یا تنافر در

۱۵) قیامت (۷۵): ۲. ۱۶) یوسف (۱۲): ۵۳.
۱۷) معارج، صص ۳۷ به بعد؛ ابنِ سینا، کتاب الشفا، قاهره، ۱۹۷۵، ص ۳۳؛ کتاب النجاة، بیروت، ۱۹۸۵، صص ۱۹۷-۱۹۸. ۱۸) معارج، ص ۴۱؛ شفا، صص ۳۳-۳۴؛ نجات، ص ۱۹۸.

عمل است، عقلِ عملی عواطفِ انسانی را پدید می‌آورد؛ در پیوند با حس‌های درونی و قوای آن، یعنی قوایِ خیالیّه، وهمیّه، و متخیّله، عینیات را مرتب می‌کند. و مهارت‌ها و حرفه‌های بشری را به وجود می‌آورد؛ و در رابطه با قوه‌ی مفکّره‌اش، به تمهیدِ مقدمات و نتایج می‌پردازد. تا جایی که این قوه گردانندگی و هدایتِ بدنِ انسان را به عهده دارد، منشِ اخلاقی را که متضمنِ شناختِ فضیلت‌ها و رذیلت‌ها است[۱۹]، در آدمی القا می‌کند.

فضیلت را می‌توان زیرِ عنوانِ کلیِ علوِّ طبع یا بصیرت و منشِ نیک یا خُلُقِ نیک (سیرتِ نیک)[۲۰] دسته‌بندی کرد. خُلُق منشی تثبیت شده در نفس است. اگر این منش به اعمالی بینجامد که با عقل و دین هدایت شود، خُلُقِ نیک خوانده می‌شود. می‌توان با آموختن و عادت و در برخی موارد به طور فطری، به مثابهِ هدیه‌ی الهی، به خُلُقِ نیک دست یافت. منشِ انسانی ممکن است از نیک به بد و از بد به نیک بگراید.[۲۱] غایتِ منشِ نیک، سعادتِ دنیوی و اُخروی است. به منظورِ دست یافتن به فضیلت و منشِ نیک، نفسِ حیوانی و قوای جسمانیِ آن می‌بایست تابعِ قوه‌ی عملیِ نفسِ ناطقه گردند، که عملِ فردی را پس از تأمل و تعمقِ سازگار با آنچه دارای هماهنگی با قوه‌ی نظری است، هدایت می‌کند. برای نایل شدن به منشِ نیک، عقل باید در تعقل و تفکرِ ژرف ورزیده شود؛ فقط در این هنگام است که عقل می‌تواند به حکمت برسد. آنگاه قوه‌ی شهوانیه، با تربیت یافتن، به سخاوت (بخشندگی و ملایمت) منجر می‌شود و همین طور قوه‌ی غضبیّه مهار کردنِ خود را فرا خواهد گرفت و به شجاعت خواهد رسید. زمانی که شهوت و غضب از عقل پیروی کنند مفهومِ عدالت ادراک می‌گردد؛ سپس اعتدال (وَسَط) به کمکِ این دو قوه‌ی جسمانی، پس از تربیت شدن و انضباط یافتن به وسیله‌ی قوه‌ی عملیِ نفسِ ناطقه، حاصل خواهد آمد و نفس به اکتسابِ خُلُقِ نیک هدایت خواهد شد. پرورشِ قوای بدنی محتاجِ گزینشِ آزاد (اختیار)[۲۲] است. بر خلافِ این که اکثرِ مترجمان کلمه‌ی گزینش را در برابرِ اختیار می‌آورند ما برآنیم که اختیار به معنای گزینشِ صِرف نیست. واژه‌ی خیر، یعنی «نیک»، که در معنا با کلمه‌ی اختیار هم‌بسته و هم‌ریشه

۱۹) معارج، صص ۴۹-۵۰؛ شفا، ص ۱۸۵؛ نجات، صص ۲۰۲-۲۰۳. همچنین نگاه کنید به بخشِ «طبیعتِ انسان و روان‌شناسیِ نفسِ انسانی».

۲۰) غزالی، میزان العمل، بیروت، ۱۹۸۶، ص ۵۹.

۲۱) میزان، ص ۵۴ به بعد.

۲۲) میزان، صص ۵۵-۵۶.

است، چنین می‌نمایاند که مقصود از اختیار گزینش در جهتِ خیر است. این نکته در بابِ مسأله‌ی فلسفیِ آزادی بسیار مهم می‌نماید. بدین سان، به اصطلاح «گزینش» در جهتِ شرّ، دیگر اختیار نیست. از آن جا که به زعمِ ما آزادی و گزینش عمل کردن به خواستِ طبیعتِ حقیقی و واقعیِ ما است، پس فقط عمل کردن به گزینشی که در جهتِ نیک و خیر است می‌تواند به درستی اختیار یا «انتخابِ آزاد» تلقی شود. انتخابِ احسن (بهتر) ممارست بر آزادی است، و پیش‌فرضِ آن شناختِ خیر و شرّ است. اختیارِ غیرِ احسن، اختیار نیست؛ چون مبتنی بر بی‌خبری و تحریکِ نفس در گرایش یافتن به جنبه‌های شرورانه‌ی نیروهای حیوانی است.

فضایلِ فلسفیِ سخاوت، شجاعت، حکمت، و عدالت به خودیِ خود بسنده نیست تا در فرد آن نوع سرور و سعادتی را پدید آورد که با تجربه‌ی درونی، نه با شرایطِ زمانی و خارجی، جاودانه گردد. ما برآنیم که اگر سرور را فقط در ارتباط با بُعدِ زمانی و دنیویِ زندگی، بی‌توجه به آخرت، تلقی کنیم، حالتی است که لحظه به لحظه دستخوشِ تغییرات و تحولات خواهد شد؛ یا اگر چیزی باشد که آگاهانه و لحظه به لحظه در این جهان به تجربه در نیاید، فقط می‌تواند به مثابهِ محصولِ غائیِ زندگیِ دنیویِ شخص (در صورتی که در شرایطِ مطلوبِ معنوی و فرزانه زیسته باشد) شناخته شود. لذا ما فهم‌مان را از سرور تنها به قلمروِ زمانی و زندگیِ دنیوی محدود نمی‌کنیم؛ زیرا برآنیم که پیوندِ سرور با آخرت تأثیرِ قابل ملاحظه‌ای بر رابطه‌ی آن با زندگیِ دنیوی دارد و از آن جا که در موردِ اولْ سرور حالتی معنوی و همیشگی دارد و حتی در بروزِ دنیوی و زمانی‌اش عنصری از سرورِ ازلی، که روزگاری به آن نایل شدیم و هم اکنون تجربه می‌کنیم و بدان آگاهیم، در آن هست. بنا بر این، با ارسطو هم‌نظری نداریم که فضیلت و شادمانی فقط با این دنیا پیوند داردْ و در نتیجه سرور به مثابهِ حالتِ پایدارِ همیشگی که آگاهانه در سیرِ زندگیِ دنیایی‌مان تجربه شده دست نیافتنی است.

بر اساسِ سنتِ فکریِ غرب، دو ادراک از سعادت وجود دارد: یکی ادراکِ باستانی که قدمتِ آن به زمانِ ارسطو و در قرونِ وسطا تا فلاسفه وکلامیونِ اسلامی، چون ابنِ سینا و غزالی، می‌رسد؛ و دیگری ادراکِ نو که به تدریج در تاریخِ غرب به مثابهِ محصولِ روندِ

دنیوی شدن ظاهر شد. روندِ علمی و فلسفی‌یی که من آن را «دنیوی شدن یا مادی‌گرایی» می‌نامم ملازم است با حذفِ معنای معنویت از زندگیِ طبیعی، جداسازیِ سیاست از دین و امورِ انسانی، و جنبه‌ی نامقدس دادن به ارزش‌ها در ذهن و سلوکِ انسانی. این دو موردِ اخیر پیامدِ منطقیِ موردِ نخست است که به عقیده‌ی من ریشه در تجربه و آگاهیِ انسانِ غربی و در بنیادهای فلسفیِ آن و به ویژه آن بنیادهایی دارد که به وسیله‌ی خودِ ارسطو[۲۳] پیش نهاده شد. در واقع، ادراکِ مدرن از سرور و سعادت است که وجهِ مسلطِ اندیشه‌ی غربِ امروز شناخته شده و این بدان معناست که برای آن تمدن، معنایِ سرور، و ضرورتاً معنایِ فضیلت‌ها که به آن منتهی می‌شود، دستخوشِ تغییر گشته و نه تنها کژتابی‌های اخلاقی و بحران بلکه مناقشه و جدالِ سیاسی نیز به بار آورده است. هر دو ادراک، چه باستانی و چه نو، در این امر هم‌نظری دارند که شادمانی و سرور نوعی غایت است؛ اما در حالی که این غایت برای اولی با معیارِ عملِ صالح سنجیده می‌شود، دومی شادمانی را در نهایتِ امر نوعی حالتِ روان‌شناختی می‌داند که هیچ پیوندی با مسائلِ اخلاقی[۲۴] ندارد. به هر حال، در اصل، ادراکِ به اصطلاح مدرن از سرور، صرفِ نظر از مبانیِ فلسفی‌یی که بر اساسِ آن تدوین و تداوم یافته، در ذاتِ خود چندان فرقی با آنچه که در جوامعِ بت‌پرست و مشرکِ باستانی تجربه و شناخته شده است ندارد.

اگرچه فضیلت‌های فلسفی که در جریانِ گزینش و تنها به واسطه‌ی عقل ادراک می‌شوند برای تحقق بخشیدن به سرورِ پایدار و همیشگی در فرد به خودیِ خود کافی نیستند، اما پذیرشِ آن‌ها در صورتِ عدمِ ستیز با دین موجّه است؛ و سودمند بودن شان نیز برای دستیابی به شادمانی، چنانچه تدوین و تبیینِ دوباره در معناهای‌شان هماهنگ با دین صورت گرفته باشد، موردِ تأیید است. این تبیین و تدوینِ دوباره‌ی معنا و هدفِ فضیلت‌ها، با ارتقا یافتن به سطحِ فضیلت‌های برتری مانندِ فضایلِ برگرفته از قرآن و

۲۳) به کتابِ من: اسلام و دنیوی‌گری، کوالا لامپور، ۱۹۷۸، نگاه کنید.

۲۴) برای مثال، این مورد آشکارا در آثارِ دو متفکرِ برجسته‌ی معاصر، در کتابِ مورتیمر آدلر Mortimer Adler به نام اصلاحِ آموزش، مک میلان، نیویورک، ۱۹۸۸، صص ۸۱-۸۹، ۲۳۹-۲۷۴، و در کتابِ آلاسدیر مک‌اینتایر Alasdair MacIntyre با عنوانِ پس از فضیلت، دانشگاهِ نوتردام، ایندیانا، ۱۹۸۴، صص ۱-۵، ۱۸۱-۲۰۳، ۲۲۶-۲۶۳، انعکاس یافته است.

زندگیِ پیامبر، انجام می‌گیرد. معرفت درباره‌ی پروردگار، هماهنگ با وحی، فضیلتی دینی است که سرچشمه در حکمت دارد؛ و حکمت، فی نفسه، چه نظری چه عملی، فضیلتی دینی به شمار می‌آید، زیرا موهبتِ پروردگار است نه دستاوردِ عقلِ تنها.

فضیلت‌های دینی بر دو نوع‌اند: ظاهری و باطنی. فضایلِ ظاهری در جهتِ اجرایِ فرمان‌های الهی، همچون عبادات، است که منحصراً معطوف به پروردگار می‌گردد؛ دیگر، احکام و اعمالی که در ارتباط با مردم انجام می‌شود، و در واقع به منظورِ بهبودِ امورِ اجتماعی و سیاسی و تداوم بخشیدن به نظمِ طبیعی و الهی در جامعه، با مساعدتِ همنوعان و با پیروی از اخلاقِ دینی و قوانینِ مندرج در کتابِ مقدس و حدیث مقرر شده‌اند.[۲۵]

فضیلت‌های باطن دلالت بر اَعمالِ قلب دارد؛ اعمالی که مبتنی بر شناختِ پروردگار و نفس است و هم از عقل و هم از وحی نشأت می‌گیرد و مستلزمِ گرایشِ مثبتِ شخص به القاءِ نیّتِ خیر در خویش برای عملِ با اخلاص و از روی صداقت است. شناختِ نفس به شناختِ صفاتِ نیک و بدِ آن و نیز به تعیینِ وظایفِ شخص برای چیره شدن بر بدی به منظورِ پاک گردانیدنِ نفس از ناپاکی‌ها[۲۶] می‌انجامد. این عملِ نفس به معنای آن است که نفسِ عاقله می‌بایست بر نفسِ حیوانی مراقبه کند تا مطمئن شود که وظایفِ محول شده به شخص به اجرا در آمده است. این عمل همچنین مستلزمِ آزمونِ نفس است تا مشاهده کند که آیا به عهده گرفتنِ چنان وظایفی به شیوه‌ای درست انجام گرفته، و در صورتِ نادرستی، آن را محاسبه کند، یعنی گژی‌هایش را اصلاح کند. شناختِ پروردگار به معنایِ معرفت یافتن به «او»، ماهیتِ «او» و پی بردن به یکتائیِ «او» ست، همان گونه که «او» خود را از راهِ وحی توصیف کرده است؛ و این شناختْ به فهمِ پیوندِ حقیقی میانِ شخص و

۲۵) شرحِ مبسوط و مفصّلِ فضایلِ دینی را که در این جا فشرده بیان شد، می‌توان در کتابِ احیاءِ غزالی، جلدهای ۱ و ۲ یافت.

۲۶) بر اساسِ متنِ قرآن، نفس با تناسب و نظمی شایسته آفریده شده است. نفس می‌داند که چه چیز روا و چه چیز برای آن ناروا است و زمانی به موفقیت دست می‌یابد که تزکیه شده باشد و هنگامی که تباه شود شکستِ آن حتمی است (۹۱: ۱۰-۷۰). تزکیه‌ی نفس به کمکِ فضیلت و خُلُقِ نیک بر طبقِ اخلاقِ اسلامی حاصل می‌شود.

پروردگار می‌انجامد. در مکاشفه نیز پروردگار درباره‌ی آفرینشِ «خود» و نفسِ انسان به عنوانِ آیت‌های مبیّنِ واقعیت و حقیقتِ وجودیِ «او»[۲۷] سخن می‌گوید.

پس مراقبه و تأمّل بر افعالِ پروردگار و درباره‌ی طبیعتِ انسان و روان‌شناسیِ نفسِ انسان، لازمه‌ی دستیابی به چنان شناختی است. و این همه، مستلزمِ تفکر و تحققِ تدریجیِ فضیلت‌های دیگر از نوعِ برتر در نفس، چون توبه، صبر، شُکر، رجا، خوف، توحید، توکّل و سرانجام حصول به برترین فضیلت برای نیل به سرورِ دنیوی، یعنی عشق به خدا (محبّت)[۲۸]، است.

فضیلت‌های ظاهری و باطنی عملاً مکمّل یکدیگرند و امکانِ وجودِ فعالیت‌های فضیلت‌مندانه، یکی بدون دیگری، تصورناپذیر است. دسته‌بندیِ آن‌ها به ظاهری و باطنی نیز فقط به منظورِ متمایزکردنِ فعالیت‌های درونیِ قلب است که متشخص‌کننده‌ی فعالیت‌های باطنی نسبت به فعالیت‌های ظاهری است. تأکید بر معنای درونی در واقع نتیجه‌ی آن چیزی است که در تجربه‌ی بیرونی ظاهر و ابراز می‌شود. برخی در تحققِ فضیلت‌های ظاهری و برخی در تحققِ فعالیت‌های باطنی برتری دارند؛ اما امکان ندارد که برخی فعالیت‌ها فقط به فضیلت‌های بیرونی، بدون تکیه و توسل به فضیلت‌های درونی، تحقق بخشند و بالعکس. از این رو، برای دستیابی به شادمانیِ زندگیِ دنیایی و سرورِ غایی در آخرت، هم فضیلت‌های ظاهری و هم فضیلت‌های باطنی ضرورت دارند. سرانجام، از آن جا که فضیلت‌های فلسفی هم، مطابقِ چارچوبِ دینی تدوین و سازگار می‌شوند، و تفسیرِ سرنوشتِ انسان نیز از افق‌های وجودِ زمانی فراتر می‌رود، و از آن جا که این چارچوبِ دینی نه تنها بر عقل بلکه بر عقلِ مبتنی بر وحی سامان یافته، لذا هر نوع فضیلتی در اسلام دینی است.

برای فهمِ معنای سعادت به نظرم ضرورت دارد که نخست بیانی موجز از معنای متضادِ آن، شقاوت، ارائه کنیم. فرهنگ‌های عربی از زمان‌های قدیم، و در کاربردِ قرآنی، شقاوت را بدیلِ تقریبیِ کلماتی چون «بدبختی»، مضیقه، هَمّ، فلاکت، نکبت، ادبار، و غمّ

---

۲۷) فصّلت (۴۱): ۵۳. ۲۸) احیاء، جلد ۴.

بیان کرده‌اند. هر یک از این حالات به روشنی متضمّنِ فعالیتِ بیرونی و درونیِ جدی است. بدین سان، شقاوت اصطلاحی کلی است که تمامیِ صورِ فلاکت و تیرگی را در بر می‌گیرد و در نتیجه اصطلاحاتِ دیگر بیانگرِ حالت‌های مشابه اما خاص‌ترِ آن‌اند و فقط شاملِ عناصری از شقاوت می‌شوند. از جمله‌ی این اصطلاحاتِ خاص می‌توان از خوف، حُزن، زنگ، و حسرت نام برد. این اصطلاحات، به ویژه در موردِ آن کسانی به‌کار می‌رود که از خدا روی‌گردان شده‌اند و از فرمانِ «او» سرپیچی می‌کنند؛ همچنین به منظورِ توجیهِ حالات و شرایطِ این دنیا و نیز آخرت به‌کار می‌آیند. کلماتِ دیگری که مبیّنِ فلاکت به انواعِ مختلف‌اند و در این دنیا به‌کار بسته می‌شوند عبارتند از: دِق، هَم، غَم، و عُسر.

به نظر می‌رسد که فهرستِ یادشده درباره‌ی معنایِ شقاوت نشان دهنده‌ی آن مفهومِ کلّی‌یی است که در غرب تراژدی گفته می‌شو ـ صرفاً نه به معنای دراماتیکِ (مهیّج) آن که فرمی هنری است، بلکه به مفهومِ فلسفیِ آن، یعنی درامِ (داستانِ) زندگی که در تجربه و ذهنِ فردی جریان می‌یابد و دین را رد می‌کند و از پروردگار روی‌گردان می‌شود. این عبارت نیاز به توضیح دارد.

بنا بر نظرِ ارسطو در کتابِ بوتیقا[۲۹]، «تراژدی» در معنایِ دراماتیکِ آن، تقلیدِ هنرمندانه‌ای است از یک عملِ جدی و کامل که دارای طول معینی باشد؛ سخن در هر قسمتِ آن، به وسیله‌ای، دلنشین و مطبوع گردد؛ تقلید باید به صورتِ روایت نباشد و در صحنه‌ی نمایش به عمل درآید و وقایع باید حسِّ رحم و ترس را برانگیزد تا تزکیه‌ی این عواطف را موجب گردد. و اما موضوعِ تقلید، اَعمال آدمی است، و آدمیان نیز به ناچار اخلاق و افکاری خاصِّ خود دارند، و از همین لحاظ است که به اعمالِ آدمیان صفاتی را نسبت می‌دهیم. پس بنا بر طبیعیِ امور، برای اعمالِ آدمیان این دو علت موجود است: اخلاق و افکار. سعادت و تیره‌بختیِ آدمیان در زندگی نتیجه‌ی طبیعیِ اعمالِ ایشان است. پس اعمالِ آدمیان به صورتِ داستان نمایش داده می‌شود. و من در این جا ترکیبِ وقایع را «داستان» و آنچه را که به حکمِ آن صفاتی را به اشخاص نسبت می‌دهند

۲۹) *Poetica* (هنرِ شاعری)، ترجمه‌ی فتح‌الله مجتبایی، تهران، بنگاهِ نشرِ اندیشه، ۱۳۳۷. ـ م.

«اخلاق» *(ethos)* و هر چیز را که اشخاص در اثباتِ نکته‌ای یا در بیانِ حقیقتی بگویند «افکار» *(dianoia)* ایشان می‌نامم. تراژدی در اصل تقلیدِ آدمیان نیست، بلکه تقلیدِ اعمال است، تقلیدِ زندگی است، تقلیدِ نیکبختی‌ها و بدبختی‌ها است. در حقیقت، تمامِ نیکبختی‌ها و بدبختی‌های آدمی صورتِ عمل به خود می‌گیرد، و غایتِ زندگی نیز خود نوعی عمل و فعالیت است، نه کیفیّت. سعادت، خود غایتِ زندگی است. صفاتِ آدمیان تابعِ خصوصیاتِ اخلاقیِ ایشان است، لکن شادمانی و ناشادمانی‌شان از کردارشان سرچشمه می‌گیرد.

در فرهنگِ یونانی، *katharsis* به معنای تطهیرِ نفس از گناه[30] آمده است. با توجه به این نکته و از ورای آنچه که قبلاً درباره‌ی ماهیتِ تراژدی در درامِ یونانی طرح کردیم، ترس‌زدایی و برانگیختنِ احساسِ شفقت را به کمکِ تراژدی، می‌توان به معنای ترسِ نهفته در نفس دانست که تحتِ تأثیرِ تهدید به فلاکت در نتیجه‌ی احساسِ گناهکاری به خاطرِ گناهی که در گذشته مرتکب شده آشکار و ابراز می‌شود. اکنون دیگر تراژدی صرفاً فرمی از هنر نیست، زیرا این حقیقت که تراژدی چنان یگانه خود را در سنّتِ دنیوی و دینی و روشنفکرانه‌ی تفکر و معنویاتِ غربی در تمامیِ سده‌ها آشکار می‌سازد و در اسطوره‌شناسی تثبیت می‌کند، دلالتِ موجزی است که تراژدی ـ حدِّ اقل در تجربه و ذهنِ انسانِ غربی ـ واقعیتی از زندگی است و فرمِ دراماتیکِ آن نیز فقط بازتابی از آن چیزی است که در زندگیِ واقعی رخ می‌دهد. گویا در این تجربه و ذهن است که همواره تراژدی ساخته و پرداخته می‌شود، ذهنی که در آن، با سرزنشِ دین، گناهْ توجه را به گناهِ جبلیِ جدِّ انسان یا «آدم» معطوف می‌دارد که با تندبادی تراژیک تسلیمِ وسوسه‌ی اهریمنی گشت و از بهشت بیرون رانده شد. در نتیجه‌ی هبوطِ آدم، لعنتی ابدی برای اخلافِ وی به جا مانده که باعث می‌شود انسان در طولِ قرون احساسِ گناه کند و ذهن و قلبش به درد آید. جدِّ مشترکِ انسان دارای اصالتِ حقیقی و در مرتبه‌ای والا بود و با تندبادی تراژیک فرو افتاد. در آغاز، او در جهانی متفاوت، با افتخار و سرور، مسکن

۳۰) رجوع کنید به کتاب‌های

*A Greek-English Lexicon,* comp. by H.G. Liddell amd R. Scott, etc., Oxford, 1968, p. 851, col. 1; and F.E. Peters, *Greek Philosophical Lexicon,* New York, 1967, PP. 98-99.

داشت. اما پس از هبوط، محکوم به زیستن در این جهان شد؛ و اخلافِ او اکنون خود را در میانِ وحدتِ رویدادهایی می‌یابند که در روندی از باژگونی‌ها و انکشافات ظاهر می‌شود، و آنان نقشِ خود را با ستیز و خشونت ایفا می‌کنند. اما مکاشفه‌ی نهایی در پایانِ هول‌انگیزِ جهان فرا خواهد رسید، هنگامی که هر فردی باید این دنیا را ترک گوید و برای مقابله‌ی رویاروی با حقیقت بازگردد. مواجهه با تراژدی و با هنر، که آن را توصیف می‌کند، چنان است که حتی دین هم ناچار از تن‌دادن به آزمونِ تراژدی است. جهان همچون صحنه‌ای شده است که انسان در آن به تمهید و اجرا و نظاره‌ی درامِ (نمایشِ) وجودِ خویش به منظورِ اجرای عملِ ترس‌زدایی و خلاصی از نکوهشِ نفس می‌پردازد. فلسفه‌ی انسان‌دوستانه (اومانیستی) و روندِ گسترش‌یابنده‌ی دنیاگرایی، توأم با ظهورِ فلسفه و علمِ دنیوی، تراژدی را به جای دین نردبانِ تعالیِ انسان کرد. پس، ترس باید نه با ایمان به خدا بلکه با حذفِ خدا از قلمروِ آفرینش، و نکوهشِ نفس می‌بایست نه با یادِ خدا بلکه با ستایشِ انسانیت و پذیرشِ گستاخانه‌ی هبوطِ انسان زدوده شود. عاملِ تعیین کننده در تراژدی دیگر نه تقدیرِ قدیمِ یونانی و نه خدایِ دین است، بلکه کشمکش‌های فردی و اجتماعی، وراثتِ زیست‌شناختی، روان‌شناسیِ ناخودآگاه، شکست در نتیجه‌ی محرومیت، رویاروییِ انسان با رمزِ دنیا، جستجوی ابدیِ انسان، و پوچیِ زندگی است. اختیار (گزینش) اعتقادی استوار می‌شود، زیرا به مبارزه‌ی مدام علیهِ موانعی کمک می‌کند که از دستیابی به هدف جلوگیری می‌کنند؛ اما هدف خود همه چیز است. آیا سیسوفوس[۳۱] هرگز می‌توانست خوش‌حال باشد از این که تا ابد سنگ را بالای کوه بکشاند و، بنا به تقدیرِ از پیش تعیین شده، دوباره از بالای کوه به پایین بغلتاندش؟ شاید شعری از یک شاعرِ ایرانی نیز تبیینِ همین معنا باشد:

من بنده‌ی عاصیم رضای تو کجاست     تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر به طاعت بخشی     این مزد بود لطف و عطای تو کجاست

(خیام)

۳۱) سیسوفوس (سیزیف) Sisyphus، از شخصیت‌های افسانه‌ایِ اساطیرِ یونانِ باستان، نیرنگ‌بازترین و نادرست‌ترین فردِ بشر به شمار است. او دچار قهر زئوس شد و زئوس او را به صاعقه زد و برای عذابش در دنیا، او را واداشت تا تخته سنگ عظیمی را در دامنه‌ای به طورِ دائم، از پایین به بالا بغلتاند. برای آگاهی بیشتر به «سیزیف»، فرهنگِ اساطیرِ یونان و روم، نگاه کنید. ــ م.

او در واقع فقط بیانگرِ روحِ غالبِ عصیان است که در تجربه و آگاهیِ انسان به هنگامِ انکارِ خدا و رویگرداندن از هدایتِ او طغیان می‌کند.

قرآن نقل می‌کند که چگونه «آدم» به وسیله‌ی شیطان وسوسه شد و با نافرمانی از پروردگار اجازه داد که شیطان او را بفریبد. با این همه، آدم و همسرش «حوا»، با آگاهی از خطای خود، برخلافِ شیطان، به گناهِ خود اقرار داشتند و سرشار از پشیمانی شدند که چرا به خود بی‌عدالتی کرده‌اند؛ و سرانجام شاملِ رحمتِ پروردگار قرار گرفتند و بخشیده شدند. هردوی آنان عفو شدند، اما همراهِ شیطان به این دنیا هبوط کردند تا با آزمون (بلاء) و محنت زندگی کنند. پروردگار آدم و اخلافِ او را مطمئن ساخت که آن‌ها را حمایت و هدایت خواهد کرد و هر آن کس که از راهنماییِ او پیروی کند گمراه نخواهد شد و به مذلّت نخواهد افتاد، اما هر کسی که از یادِ خدا غفلت ورزد به یقین به زندگیِ فلاکت بارِ پر از شک و تنشِ درونی مبتلا خواهد شد و این وضع با بی‌بصیرتی نسبت به حقیقت و واقعیت به وخامت خواهد گرایید.[۳۲]

کاربردِ قرآنیِ معنایِ شقاوت، در صورِ انشقاق یافته‌ی گوناگونش، مانندِ شقوا[۳۳]، یشقی[۳۴]، تشقی[۳۵]، اشقی[۳۶]، الاشقی[۳۷]، شقی[۳۸]، و شقو[۳۹]، برخی مربوط به دنیا، بعضی مربوط به آخرت، و چندی هم مربوط به هر دو عالم است. تمامِ این معانی اشاره به افرادی دارد که از پروردگار روی‌گردان شده و از فرمانِ او سرپیچی کرده‌اند. برای مثال، شقو ارجاع به کسانی می‌کند که خود را با فریبِ دنیا به زیان افکندند (خسروا انفسهم)[۴۰] و ایمان نمی‌آورند. آن‌ها ممکن است که احساس و فکر کنند که به خاطرِ آنچه در این دنیا انجام می‌دهند خوشحال و خوشنودند، اما سخت از آن روز غافلند، یعنی روزِ غم و حسرت یا روزِ مرگ و قیامت[۴۱] (یوم الحسرة) که در آن روز دیگر کارشان گذشته است و تدبیر نتوانند کرد

۳۲) اعراف (۷): ۱۹-۲۵؛ طه (۲۰): ۱۱۷-۱۲۴؛ بنی اسرائیل (۷): ۷۲. ۳۳) هود (۱۱): ۱۰۶-۱۰۷.
۳۴) طه (۲۰): ۲، ۱۲۳. ۳۵) طه (۲۰): ۱۱۷. ۳۶) الشمس (۹۱): ۱۲.
۳۷) العلیٰ (۸۷): ۱۱؛ اللیل (۹۲): ۱۵. ۳۸) هود (۱۱): ۱۰۵؛ مریم (۱۹): ۴، ۳۲، ۴۸.
۳۹) مؤمنون (۲۳): ۱۰۷.
۴۰) الانعام (۶): ۱۲، ۲۰؛ الاعراف (۷): ۹، ۵۳؛ هود (۱۱): ۲۱؛ مؤمنون (۲۳): ۱۰۳؛ الزمر (۳۹): ۱۵؛ الشعراء (۴۲): ۴۵. ۴۱) مریم (۱۹): ۳۹.

و در این دنیا به آن ایمان نمی‌آورند. بدین سان، مطابقِ قرآن، انسان‌ها همه در خسران و زیان‌اند، مگر آنان که به خدا ایمان آورده نیکوکار شدند و به درستی و راستی و پایداری در دین یکدیگر را سفارش کردند و به حفظِ دین و اطاعتِ حق همدیگر را ترغیب و به صبر تشویق کردند.[۴۲] کارهای نیک به واسطه‌ی فضیلت‌ها، با تکیه بر ایمان، که سرچشمه‌ی همه‌ی فضیلت‌ها است، انجام می‌گیرد. معنای شادمانی در این دنیا و سرورِ غایی در آخرت، در ارتباطِ نزدیک با ایمان است که من در ابتدای کتاب به آن اشاره کردم. ریشه‌ی ایمان، یعنی اَمِنَ، دلالت بر ایمن شدن و رهایی از بیم دارد. اسمِ مصدرِ اَمِنَ (اَمْن) نیز به معنای امنیت و خلاصی از ترس است. ترسِ موردِ نظر در این جا ترس از ناشناخته‌ها، از تنهایی و بی‌یاوری، از مرگ و آنچه در فراسوی این جهان است، بیم از ناامنی و، در یک کلام، ترس از عاقبت و سرنوشتِ نهایی است. آنها که ایمان دارند و بر انجامِ کارهای نیک استقامت می‌ورزند و از نافرمانی از خداوند پرهیز می‌کنند از این بیم (خوف)، که خلافِ امن است، در امان می‌مانند.[۴۳] اصطلاحِ «ترس» به دو حالتِ روانی مربوط است. هرگاه به کسانی نسبت داده شود که از خدا رویگردان شده و از فرمانِ او سرپیچی کرده‌اند ترسی است که هم اکنون درباره‌ی آن سخن گفتیم؛ و آنگاه که در موردِ کسانی به کار رود که تسلیمِ پروردگار می‌شوند و به ریسمانِ هدایتِ او چنگ می‌زنند به معنای ترسِ خاضعانه یا هیبتِ جلالِ اوست که متضمّنِ شناختِ او نیز هست. ترس از خدا در نزدِ چنین کسانی به معنای ترس از نافرمانی، ارتکابِ منهیّات، گناه، و دور ماندن از قربِ اوست. چنین خوفی، که از شناختِ پروردگار و اختیارِ مطلقِ او در هر چه اراده کند و دانستنِ آگاهیِ خداوند نسبت به اعمالِ انسان و عواقبِ ترسناکِ سرپیچیِ انسان از فرامینِ او نشأت می‌گیرد، سببِ ترغیبِ انسان به حصولِ فضیلت‌هایی چون عفت، ورع، تقوا، و صدق می‌شود.[۴۴] بنا بر اصولی که تاکنون از سوی «آن کسانی که به خدا ایمان دارند و

---

۴۲) العصر (۱۰۳): ۲.

۴۳) المائده (۵): ۶۹؛ الانعام (۶): ۴۸؛ الاعراف (۷): ۳۵؛ یونس (۱۰): ۶۲؛ الاحقاف (۴۶): ۱۳.

۴۴) احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۵۳. منظورِ ما از «تقوا» عبارت از خودداریِ شخص از ارتکابِ گناه و محافظتِ او از غفلت نسبت به وظایف است. در واقع، تقوا خوفِ خاضعانه در برابرِ جلالِ پروردگار است که عملِ دور شدن از نافرمانی را با عملِ صالحِ مبتنی بر فضیلتی که به عدالت می‌انجامد تضمین می‌کند؛ یعنی شخص را در جایگاهِ درستِ نفسِ او در پیوند با پروردگار قرار می‌دهد و آرامش (سکینه) در نفس حاصل می‌شود.

دل‌هاشان به یادِ (ذکرِ) خدا آرام می‌گیرد، چراکه تنها یادِ خدا آرام‌بخشِ دل‌هاست»[۴۵] معتبر بوده و هست، ایمان و یادِ (ذکرِ) خدا برای دست یافتن به آرامش و قرارِ دل، که طمأنینه خوانده می‌شود، ضرورت دارد. این حالت دلالت بر مرتبه‌ی نفسِ مطمئنه می‌کند که پیش‌تر درباره‌ی آن سخن گفتیم. طمأنینه حالتِ آرامش و قرارِ دل است که قبلاً گفتیم مرتبه یا حالتی از نفس است؛ و در واقع حالتِ رهایی از دلواپسیِ ناشی از تردید، خلاصی از اضطراب، آرامشِ درونی، رضایت‌مندی، سرخوشی، و سروری است که به هنگامِ تسلیمِ نفس به پروردگار فرا می‌رسد. بندگیِ پروردگار کردن و تسلیمِ او شدن عینِ آزادی است[۴۶]، زیرا این حالت به مثابهِ بازگشت به اصلِ حقیقیِ شخص است[۴۷] که نفسِ انسان، پیش از وجود یافتن، به هنگامِ عهد بستن با پروردگار، بر آن گواهی داده است.[۴۸] اطاعت از پروردگار و تسلیم شدن به او، متضمنِ ذکر (یاد) در دل یا حضورِ خدا در دل است، و ذکر به معنای یادآوریِ خداوند و تصدیق و اذعانِ ربوبیتِ او است. مطیعِ خدا بودن همان آشتی و آشنائیِ دوباره‌ی نفس است با پروردگار، که سببِ چشم گشودنِ دوباره‌ی نفس می‌شود بر سِلم، بر امنیت، بر رهایی از تباهی و خطا، و بر صلح و آرامش، یعنی اسلام.

این اعمالِ نفس مستلزمِ آگاهیِ پیشینیِ نفس از حقیقت است که با هدایتِ پروردگار حاصل می‌شود. این آگاهی، یقین به حقیقت است. یقین ضدِّ شکّ و ظنّ است و، در واقع، رفعِ شک و ظن از دل و تأییدِ حقیقت در گذشته، حال، و آینده است. قرآن سه مرتبه یا درجه از یقین را در معرفت ذکر می‌کند: مرتبه‌ی استنباط، چه از راهِ قیاس چه از راهِ استقراء (علم الیقین)[۴۹]؛ مرتبه‌ی مشاهده‌ی بی‌واسطه (عین الیقین)[۵۰]؛ و مرتبه‌ی تجلّیِ بی‌واسطه‌ی حقّ بر دلِ عارف (حقّ الیقین)[۵۱]. این مراتبِ معرفتِ یقینی، خواه آشکار یا نهان، تجربی یا متعالی، حقیقی‌اند؛ و معرفتِ یقینی به آنچه نهان است همان قدرتِ یقینیِ معرفت به امرِ آشکار را دارد. این درجاتِ یقین همچنین قلبی‌اند و دلالت بر ایمان دارند.

---

۴۵) الرعد (۱۳): ۲۸.

۴۶) فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دلشادم / بنده‌ی عشقم و از هر دو جهان آزادم (حافظ). ـ م.

۴۷) هر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش / باز جوید روزگارِ وصلِ خویش (حافظ). ـ م.

۴۸) الاعراف (۷): ۱۷۲. ۴۹) التکاثر (۱۰۲): ۵. ۵۰) التکاثر (۱۰۲): ۷. ۵۱) الحاقه (۶۹): ۵۱.

پیش‌تر گفتیم که ذکرِ خداست که حالتِ آرامش را در نفس برقرار می‌کند؛ و بیان کردیم که این عمل و دیگر اعمالِ فضیلت‌مندانه مستلزمِ نوعی آگاهیِ پیشینی از حقیقت در نفس است که با هدایتِ پروردگار حاصل می‌شود؛ و این آگاهی به مثابهِ یقین ظهور می‌کند. پس آن‌کس که خدای را از یاد می‌برد چگونه می‌تواند به قرارِ دل و ثباتِ ذهن و آرامشِ نفس دست یابد، در حالی که فراموش کردنِ خداوند عملاً متضمنِ از یاد بردنِ خودِ نفس است؟ و هنگامی که نفس خود را از یاد برده باشد، یعنی زمانی که وجهِ عقلیِ نفس چنان منکوبِ وجهِ حیوانیِ آن شده باشد که فقط از امورِ مربوط به قوای بدنی و لذات و سرگرمی‌های دنیوی آگاه باشد و از فلسفه و علمِ مادی و تأمل بر حقایقِ ناشی از آن‌ها پیروی کند، آنگاه نفس به هیچ وجه از یقین به حقیقت بهره‌ای نخواهد داشت. به همین دلیل است که قرآن به مؤمنان هشدار می‌دهد که: مانندِ آنان نباشید که به کلّی خدا را فراموش کردند (و به عصیان شتافتند) و خدا هم نفوسِ ایشان را از یادشان برد.[۵۲] فراموشیِ نفس در این مورد می‌بایست، در میانِ معناهای دیگر، به معنای «ناآگاهیِ نفسِ عقلی از خودش و فقط آگاه بودن بر نفسِ حیوانی» باشد که میل به برآوردنِ خواهش‌های بدنی دارد. کسی که این‌چنین خود را فراموش کرده باشد، آن‌کسی است که نفسِ خویش را گم کرده و دچارِ خسران شده و جایگاهش «اسفل السّافلین» است.[۵۳]

احساسات و عواطف ملازمانِ حضورِ قلب‌اند و آنان که نسبت به خدا حضورِ قلب دارند، در حالی که با ذکر به این حضور تحقق می‌بخشند و آن را استوار می‌دارند، در احساسات و عواطف‌شان سعادتی را در می‌یابند که حیات‌شان بر مبنای آن سامان گرفته است ــ منظورِ من آن است که زندگیِ آنان بر شالوده‌ای از سرور تأمین می‌شود. رنج و محنتی که در جریانِ زندگیِ دنیویِ آنان، مانندِ دیگران، می‌بایست گهگاه رخ دهد، نزدِ چنین افرادی، فلاکت به مفهومِ تراژیکِ (سوگناکِ) آن نیست. در واقع، از نظرِ آنان، رنج یا بلا به معنایِ آزمون است، یعنی امتحانِ ایمان‌شان به خدا و آزمایشِ پرهیزکاری‌شان در سختی و مصیبت. چنین رنجی شقاوت به شمار نمی‌آید، بلکه بلاء است و چنین امتحانی ابتلاء. پس، به رغمِ رنج و بلا، آنان به این حقیقت آگاهی دارند که شالوده‌یی که

۵۲) الحشر (۵۹): ۱۹. ۵۳) التین (۹۵): ۵.

زندگی‌شان بر آن بنا شده راحت و سرور است و در هر شرایطی همواره به آن باز می‌گردند. قرآن این حقیقت را با تأکیدِ دوگانه آشکار می‌سازد: «پس با هر سختی (عُسر) البته آسانی (یُسر) هست. با هر سختی البته آسانی هست»[۵۴] برعکس، کسانی که از پروردگار رویگردان می‌شوند و از هدایتِ او غفلت می‌کنند، شالوده‌ی زندگی‌شان را فلاکت و مصیبت (تراژدی) تشکیل می‌دهد و هیچ احساس و هیجان یا فعالیتی که به زعمِ آنان سرورانگیز باشد نمی‌تواند این شالوده را براندازد. به اعتقادِ ما همین است که نیاز به تطهیرِ دائم را با واسطه‌هایی غیر از ذکرِ پروردگار در ایشان برمی‌انگیزد، واسطه‌هایی چون هنر و شیوه‌های گوناگونِ هنر و موسیقی که بر پایه‌ی اصالت و شکوهمندی تدبیر می‌شود تا از آن طریق وضعِ ناگوارشان را با ذوقِ زیباشناسانه به مطبوعیت بدل کنند؛ یا واسطه‌هایی که نوعی زندگیِ ناآرامِ مملو از کشاکش با خود، با دیگران، و با جهان را پدید می‌آورد و آنان را از بازگشت به سرچشمه‌ی زندگی و سعادت باز می‌دارد. به همین سبب، فلاسفه‌ی این افراد نیز خودکشی را مسأله‌ای فلسفی می‌دانند. و، متأسفانه، به همین دلیل است که هر از چندی طغیان‌های مأیوسانه‌ی ناشی از خشمِ خواردارنده با خشونت و به صورتِ نوعی مویه‌کردن[۵۵] به سبکِ یونانِ باستان نیز از ایشان بروز می‌کند. و این امر همچنین دلیلی بر جذابیتِ شادمانیِ این جهانی به عنوانِ غایتِ زندگی در نزدِ ایشان است.

سعادت دقیقاً متضادِ شقاوت است و، همان طور که دانستیم، سعادت در تجربه و آگاهیِ آنانی که صادقانه تسلیمِ پروردگارند و از فرمانِ او پیروی می‌کنند، فی نفسه، غایت نیست؛ زیرا برترین خیر در این زندگی عشقِ الهی است. تداومِ سرور و سعادت در زندگی نه مربوط به گوهرِ جسمانیِ انسان است و نه ناشی از نفسِ حیوانی و بدنِ انسان؛ نه حتی حالتی از ذهن یا احساس است که به حالت‌های نهایی بینجامد، و نه ادامه‌ی لذت و سرگرمی. در واقع، سعادت در پیوند با یقین به حقّ و مشروط به کامل کردنِ عمل در هماهنگی با این یقین است؛ یقین حالتی پایدار از آگاهی است که به طورِ طبیعی به

۵۴) انشراح (۹۴): ۵-۶.

۵۵) sparagmos، واژه‌ی یونانی به معنای مویه کردن و زاری برای قهرمان که معمولاً به گونه‌ای تمثیلی در تراژدی‌های یونانی و اسطوره‌ها به هنگامِ مرگ یا تدفین انجام می‌گرفت. ــ م.

واسطه‌ی اندامِ شناختیِ معنوی، یعنی قلب، دریافت می‌شود و در اصل حالتِ آرامش، امنیت، و طمأنینه است. یقینْ معرفت است و معرفتْ ایمان است. یقینْ معرفتِ پروردگار است به آن گونه که او خود را در وحی و قرآن توصیف کرده است؛ همچنین شناختِ جایگاهِ درست و حقیقیِ شخص در قلمروِ آفرینش و پیوندِ حقیقیِ او با آفریدگار است، که توأم با عبادتِ متناسبِ آن، عدلِ الهی برقرار می‌شود. تنها از طریقِ چنین شناخت و معرفتی است که می‌توان به عشقِ الهی در زندگیِ زمینی نایل شد.

از تفسیرِ فشرده اما جامعِ ارائه شده درباره‌ی معنا و تجربه‌ی سرور و سعادت در اسلام، می‌توان به این نتیجه دست یافت که سعادت در این زندگی به خودیِ خود غایت نیست؛ غایتِ سعادت عشقِ الهی است؛ و در زندگیِ دنیوی می‌توان دو مرتبه از سرور و سعادت را باز شناخت: مرتبه‌ی نخست روان شناختی، دنیوی، و منقضی شدنی است که می‌توان با احساسات یا عواطف توصیف‌شان کرد و آنگاه که به نیازها و خواسته‌ها به واسطه‌ی سلوکِ درست و سازگار با فضیلت دست یافته باشیم پدیدار می‌شود. مرتبه‌ی دوم روحانی و پایدار است و آگاهانه تجربه می‌شود و شالوده‌ی زندگیِ این جهانی را تشکیل می‌دهد. وگفتیم که با ابتلاء و امتحان توأم است و شخص باید که در امتحان، چه در نیک‌بختی‌ها چه در شوربختی‌ها، متزلزل نشود و در هر حال خُلُقِ نیک و عملِ فضیلت‌مندانه را فرو نگذارد. این مرتبه‌ی دوم توأم با مرتبه‌ی نخست دست می‌دهَد، تا خواسته‌ها فروکش کند و نیازها برآورده شود. این مرتبه‌ی دوم تمهید یا مقدمه‌ی مرتبه‌ی سوم در آخرت است که برترین مرتبه‌ی رؤیتِ پروردگار به شمار می‌آید. در این معنا و تجربه‌ی سرور و سعادت هیچ تغییری در نزدِ مؤمنانِ اصیلِ سده‌های متمادی پیش نیامده است.

ما به طورِ موجز، اما تفصیلی و ساده، درباره‌ی معنا و تجربه‌ی سرور و سعادت، آن گونه که در آگاهیِ انسان به هنگامِ تسلیم شدن به پروردگار و گردن نهادن به فرمانِ او دریافت می‌شود، بحث کردیم. گفتیم که سعادت به هر دو قلمروِ دنیوی و اخروی مربوط است. از آن جا که دین برای انسان و بهبودِ وضعِ او حیاتی است، معنای دین نخست بر اساسِ شرحِ موجزی درباره‌ی طبیعتِ انسان و روان‌شناسیِ نفسِ انسانیِ منتزع از عقل و

وحی توصیف می‌شود. به مثابهِ درآمدی به تبیینِ ماهیتِ سعادت، که در این جا بر حسبِ حالاتِ متضاد تعریف شد، دریافتیم که عملِ حقیقیِ انسان، عملِ پرهیزکارانه یا فضیلت‌مندانه‌ی بدن و نفس او، متناسب با عقل و به مددِ وحی، است. عملِ پرهیزکارانه صرفاً بر اساسِ فضیلت‌های فلسفی تعریف نمی‌شود، بلکه بر اساسِ تدوینِ مجددِ چارچوبِ مفهومیِ فضیلت‌های دینیِ دوگانه‌ی ظاهری و باطنی تعریف می‌شود. در تعریفِ سعادت بر حسبِ نقطه‌ی مقابل و ضدِّ آن، دیگر اصطلاحاتی که در پیوند با توصیفِ سعادت و شقاوت‌اند، نیز موردِ تأمل قرار می‌گیرند و بیان می‌شوند. این تعریف و تبیین وقتی معنادارتر می‌شود که مبتنی بر تحلیلِ تطبیقیِ مفاهیمِ غربی و ارسطویی و اصطلاحاتِ اسلامی درباره‌ی سعادت باشد و وجوهِ افتراق و اشتراکِ آن‌ها نموده شود. وجهِ متمایزِ سعادت از دیدگاهِ اسلامی این است که سعادت دارای سه مرتبه است: دو مرتبه مربوط به این دنیا و یک مرتبه مربوط به آخرت است. برای ارائه‌ی این رساله‌ی موجز درباره‌ی سعادت، قرآن منبعِ مستقیم و اصلیِ تفسیرِ ما از سعادت و سرور و تحقق یافتنِ آن در تجربه و آگاهیِ ما و طَبَقاتِ گوناگونِ مردم است. همچنین بر ما ثابت شد که هیچ تغییری در اعتبارِ تجربه و آگاهیِ ما نسبت به معنای سعادت و سرور در اسلام در طولِ قرون پدید نیامده است. تعریفی کلی از سعادت ارائه شد. سرانجام باید یادآور شویم که عبارتِ «آنان که به خدا روی می‌آورند و از فرمانِ او تبعیت می‌کنند»، لزوماً اشاره‌اش تنها به کسانی نیست که به ظاهر وفادار به دینِ اسلام‌اند، همان طور که پیروانِ اسلام نیز ضرورتاً همه مؤمن و تسلیمِ امرِ پروردگار نیستند.

**و الله اعلم بالصّواب**

**و الحمد لله ربّ العالمین**

**و الصلاة و السلام علی اشرف المرسلین**

**و علی آله و اصحابه و التّابعین**

**لهم باحسان الی یوم الدّین**

**آمین**

this in view, one of the principal means of attaining the aims and objectives of ISTAC is the publication of major works of illustrious Muslim scholars of the past together with the critical studies of the texts in order to introduce the brilliant that represent Islamic classical thought and tradition to the present and future generations. The availability of such sources will provide the Muslim nations with the fundamental basis for the promotion of a material and spiritual life. As part of our efforts to achieve this end, ISTAC has established a series entitled "Islamic Thought", devoted to translation and critical studies of Islamic texts on subjects dealing with theology, philosophy, and metaphysics, including the sciences of the Muslims pertaining to them.

We are pleased to announce that we have already published the three volumes in this series which are the *Kitab al-Shukuk 'ala Jalinus* of Muhammad ibn Zakariyya al-Razi; *Bayan al-Ḥaqq* of al-Lawkari, and *al-As'ilah wa al-Ajwibah* of al-Biruni and Ibn Sina. The publication of this series is done under our supervision with the able assistance of Professor Mehdi Mohaghegh who is Distinguished Professor of Islamic Thought at ISTAC. The present volume namely *Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam* is the fourth in the series.

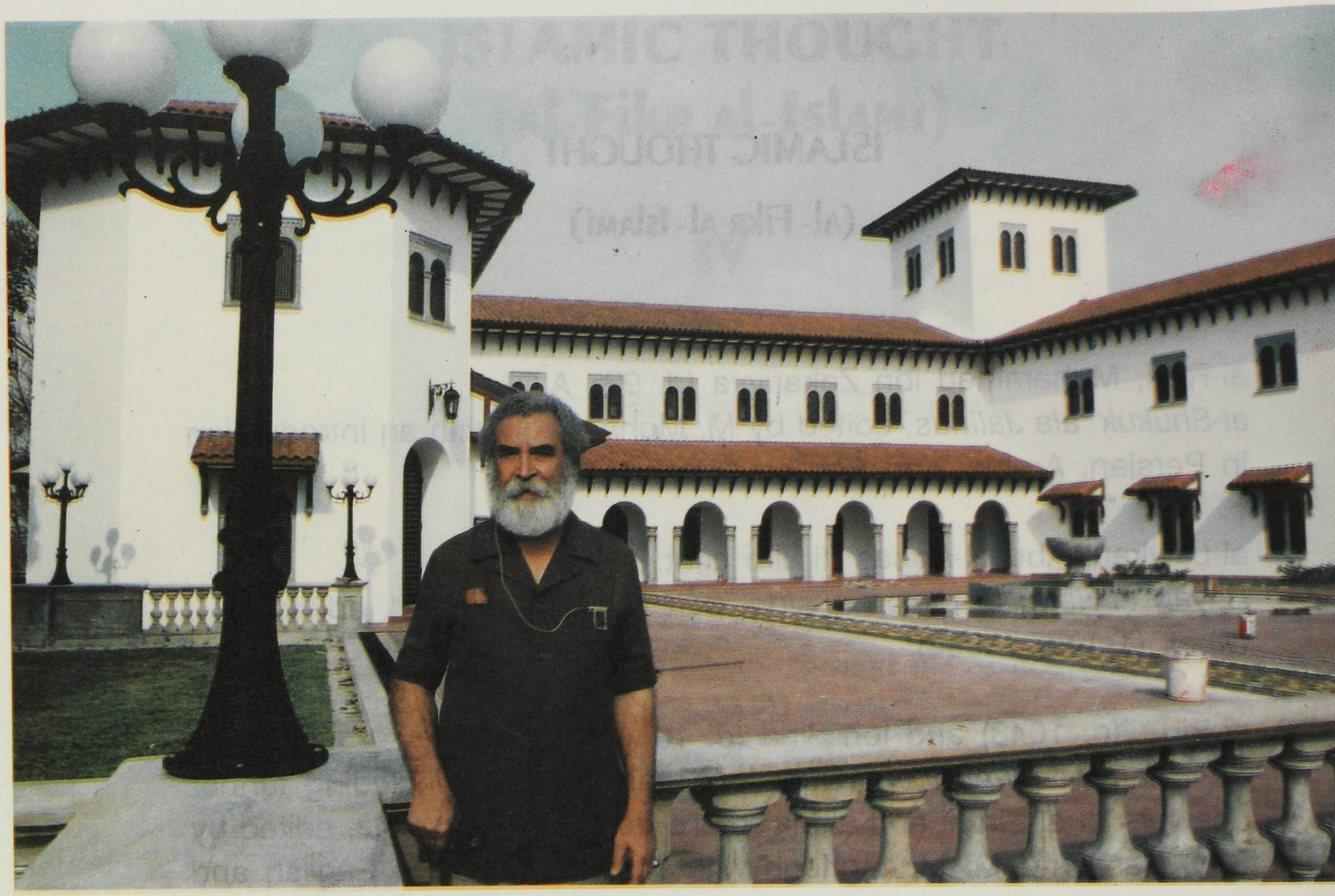
We pray to the Almighty God for success in this venture and solicit scholars and Islamologists from all over the world to help us in this important and worthy task.

**Professor Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas**
**Founder Director**
**and Holder**
**Distinguished al-Ghazali Chair of Islamic Thought**
**International Institute of Islamic Thought and Civilization**
**(ISTAC)**
**MALAYSIA**

# Foreword

The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) was officially opened in 1991. Among its most important aims and objectives are to conceptualize, clarify, and elaborate the scientific and epistemological problems encountered by Muslims in the present age; to provide an islamic response to the intellectual and cultural challenges of the modern world, and various schools of thought, religion, and ideology; to formulate an Islamic philosophy of education including the definition aims and objectives of Islamic education; to formulate an Islamic philosphy of science; to study the meaning and philosophy of Islamic art and to provide guidance for the Islamization of the arts and art education; to publish the results of our researches and studies from time to time for dissemination in the Muslim World; to establish a superior library reflecting the religious and intellectual traditions both of the Islamic and Western civilizations as a means to attaining the realization of the above aims and objectives. A significant measure of these aims and objectives has in fact already been realized in various stages of fulfilment. ISTAC has already begun operating as a graduate institution of higher learning open to international scholars and students engaged in research and studies on Islamic theology, philosophy, and metaphysics; science, civilization, and comparative thought and religion. It has already assembled a respectable and noble library reflecting the fields encompassing its aims and objectives.

In order to learn from the past and be able to equip ourselves spiritually and intellectually for the future, we must return to the early masters of the religion and intellectual tradition of Islam, which was established upon the sacred foundation of the Holy Qur'an and the the Tradition of the Holy Prophet. With



دکتر سیّد محمّد نقیب العطّاس

در محوّطهٔ

مؤسسه‌ی بین المللیِ اندیشه و تمدّنِ اسلامی

کوالا لامپور ـ مالزی

# ISLAMIC THOUGHT

## (Al-Fikr al-Islami)

1. al-Razi, Muhammad ibn Zakariyya (d. 925 A.D.)
   *al-Shukuk 'ala Jalinus*, edited by M. Mohaghegh with an introduction in Persian, Arabic, and English (Tehran, 1993).

2. al-Lawkari, Abu al-Abbas (fl. llth cent. A.D.)
   *Bayan al-Ḥaqq bi ḍiman al-ṣidq*, part I : "Metaphysics", edited by I. Dibaji (Tehran, 1994).

3. al-Biruni(d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)
   *al-As'ilah wa al-Ajwibah* (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with an introduction in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).

4. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931- )
   *Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam*, Persian translation with an introduction by M. Moḥaghegh (Tehran, 1995).

# ISLAMIC THOUGHT
# (al-Fikr al-Islami)

# IV

A Series of Texts, Studies, and Translations

Published by
Institute of Islamic Studies
Tehran University
International Institute of Islamic Thought and Civilization
**(ISTAC)**
**Kuala Lumpur – Malaysia**

Under the supervision of

**M. Mohaghegh**
Distinguished Professor
(ISTAC)

**S.M. Naquib al-Attas**
Founder Director
(ISTAC)

Printed in Tehran 1995

International Institute of
Islamic Thought and Civilization
**Kuala Lumpur – Malaysia**

Institute of Islamic Studies
Tehran University
**Tehran – Iran**

# *Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam*

*(An Introduction to the Worldview of Islam)*

by
**Professor Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas**
Founder Director
International Institute of Islamic Thought and Civilization
(ISTAC)
Kuala Lumpur Malaysia

Translated from English

Tehran Iran
1416 A.H./1995 A.D.

# *Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam*

(Persian translation)

*Professor Dr. Syed Muhammad Naquib al - Attas*

1996

TEHRAN - IRAN